34) Ein völliger Roman, aus 1 Mos. 41, 45 gedichtet, liegt vor in dem Schriftchen Aseneth, das einst viel verbreitet war. Der lateinische Text ist bei Fabr.² I, 775 ff., von dem griechischen, viel ausführlicheren Texte ist das bis jetzt gefundene Bruchstück, nicht ganz die erste Hälfte umfassend, ebendort II, 85 ff. gedruckt; auch syrisch ist es vorhanden (Rosen, Catal. Codd. Syriacorum Musei Brit. p. 82), wahrscheinlich auch äthiopisch (Dillmann, Catal. Codd. Aeth. Musei Brit. p. 4). Es hat ganz die Anlage eines Romanes, seine Verwicklung und seine Lösung; geschrieben ist es zur Verherrlichung und zugleich zur Rechtfertigung Josephs: nicht als Heidin hat er Aseneth geheiratet, sondern sie wurde zuvor durch einen Engel bekehrt. Es mögen ursprünglich jüdische Stoffe im Buche sein; da aber weder Josephus, noch das B. Jubil. und das Test. der 12 Patr. die Schrift kennen, da ferner öfters Anspielungen auf das gesegnete Brot, den gesegneten Kelch, das geweihte Öl (Chrisma) darin vorkommen, so ist sie sicher christlichen Ursprungs, von einem müssigen Kopf geschrieben, doch nicht ohne alles höhere Streben.

35) Die Adambücher u. dgl. Die Dichtung über die Urväter, welche durch das B. d. Jubil. so erfolgreich angebaut war, wucherte unter Juden und Christen noch lange fort, und wurden derartige Stoffe dem begierigen Volke in der Kirche in immer neuen Bearbeitungen zum Lesen geboten. Ob der von Syncellus p. 5 f. angeführte *Βίος Ἀδάμ* den Anfangsteil des B. Jubil. (Rönsch, B. Jubil. 476), oder ein davon verschiedenes Buch, das die gleichen Angaben wie Jubil. hatte, bezeichnet, ist zur Zeit nicht sicher auszumachen. Die gnostische Sekte der Sethianer hatte *Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ* (Lücke S. 232); andere Gnostiker lasen ein *Εὐαγγέλιον Εὔας* (Epiphan. haer. 26). Ein liber poenitentiae Adae und liber de filiabus Adae wird im Decretum Gelasii verdammt, worüber s. Rönsch 477 f. Über die Frage, ob die katholischen Christen eine Apokalypse Adams lasen, s. Lüde 232 Anm.; dass Syncellus und Cedrenus auch das B. Jubil. unter diesem Titel citiren, s. oben Nr. 31. Eine Sammlung älterer und jüngerer Dichtungen über die Urzeit, sich gruppirend um die Grabkapelle der Väter von Adam bis Lamech und die in derselben aufbewarten, aus dem Paradies stammenden, zuletzt dem Christuskinde von den Magiern dargebrachten Schätze ist die Spelunca thesaurorum (syrisch handschriftlich vorhanden, von welcher eine deutsche Übersetzung Bezold in München gegeben hat: Die Schatzhöhle, Leipz. 1883) und daraus erweitert die Vita Adami, welche deutsch (aus dem Äthiop. übers.) u. d. Titel „Das christl. Adambuch der Morgenländer" von Dillmann in Ewald Jahrbuch V, 1853, äthiopisch unter Vergleichung des arab. Textes von Trumpp unter dem Titel „der Kampf Adams" in den Abh. der bayr. Akad. der Wiss. in München 1880 herausgegeben ist und zu welcher den einleitenden oder ersten Teil das Hexaëmeron äthiop. (und arab.), ebendort 1882 von Trumpp veröffentlicht, bildet. Das Testamentum Adami (von Adam dem Seth übergeben) hängt mit jenem Sagenkreis zusammen und findet sich ebendort, ist aber auch gesondert, aus der sethitischen Häreſe stammend, syrisch und arabisch in Umlauf, von E. Renan im Journ. Asiat., Sér. V, t. 2, p. 427—70 (s. auch NGGG. 1858, St. 18. S. 214) herausgegeben. In jener Vita Adami finden sich auch die weitverbreiteten Sagen von Golgatha als Begräbnisort Adams und von Melkisedek (Fabr.² I, 311 ff.) und das Testament Noahs (Fabr. I, 267). Es gibt aber auch griech. und lat. Bearbeitungen dieser Stoffe. Die *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ (ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῆ διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ)*, von Tischendorf in den Stud. und Krit. 1851, Th. 2 ausführlich, in den Apocalypses apocryphae, Lips. 1866, p. 1—23 als Apocalypsis Mosis vollständig herausgegeben, wozu noch der Abdruck des übrigens unvollständigen Mailänder Kodex bei Ceriani, Mon. sacr. V, 1. p. 21 ff. 1868 kommt (vgl. auch die Übersetzung des Buches in Fürst Literaturblatt des Orients 1850, Nr. 45, und Rönsch Jubil. S. 470 ff.). Neben dieser griech. Apokalypse gibt es aber auch eine lateinische, in vielen Abschriften und Bearbeitungen verbreitete Vita Adae et Evae, um deren Herausgabe in den Abh. der Bayr. Akad. der Wiss., München 1879, sich Wilh. Meyer verdient gemacht hat. Beide, die griech. Apokalypse und lat. Vita, entsprechen sich

Digitized by Google

zum teil wörtlich; jede von beiden enthält aber auch ganze Abschnitte, welche die andere nicht hat. Und obwol beide in ihrer jetzigen Gestalt erst spät so zusammengestellt sind, so hat doch Meyer durch seine Analyse derselben wahrscheinlich gemacht, dass sehr alte Stoffe darin sind, genommen, wie er meint, aus einem hebr. Adambuch, dessen ursprüngliche griech. Übersetzung in der *Διήγησις* nur sehr verstümmelt und mittelalterlich überarbeitet, reiner und treuer in der (bald nach dem 4. Jarh.) gemachten lat. Übersetzung (in den ältesten Teilen der Vita) vorliegt. Einzelne dieser Stoffe sind im Evang. Nikodemi, den Recognitiones u. s. w. aufgenommen, auch durch die Juden vermittelt zu Muhammed und den Muslims gedrungen. Die Buße Adams steht auch in dieser lat. Vita § 1—11, wie in der orient. Vita Adami. — Nur dem Titel und einzelnen Stoffen nach verwandt, sonst aber ganz anderen Inhalts ist der sabische Liber Adami, syrisch herausgegeben von Norberg (Lond. Goth. 1815 f.).

36) Eine gnostische Schrift unter dem Namen der Noria, des Weibes Noah's, erwänt Epiphanius (haer. 26) und 37) eine ebionitische Schrift *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (1. Mos. 28.) ebenderselbe (vgl. Fabr.[2] I, 437).

Über die jüdischen Midraschim, welche sich ganz oder in Bruchstücken, unverändert oder neubearbeitet, bis auf unsere Zeit herübergerettet haben, siehe Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 126 ff., und Jellinek, Bet ha Midrasch, Heft I—VI.

IV. Aber auch zu niedrigeren, weltlichen oder gar verwerflichen und halbheidnischen Zwecken musste die Pseudoepigraphik dienen. Seit der Zeit des Buches Henoch wurde über die geheime Wissenschaft der vor- und nachsintflutlichen Patriarchen viel gefabelt. Mit seinem astronomischen Teile blieb das Henochbuch nicht lange allein stehen: schon im B. d. Jubil. erfaren wir, dass Kainan, der Son des Arphaxad, auch ein Meister darin war (Jubil. c. 8; vgl. Fabr.[2] I, 152); über die astronomischen Kenntnisse des Seth und die Säulen, worauf er dahin bezügliche Schriften eingegraben hatte, erzält auch Josephus (Ant. 1, 2, 3), und die vorchristlichen hellenistischen Schriftsteller Ägyptens machen den in aller Weisheit der Chaldäer erfarenen Abraham zu einem berühmten Astronomen (Fabr.[2] I, 351 ff., auch Rönsch, Jubil. S. 364 f.). — Dass Noah, von den Engeln unterrichtet, ein medizinisches Buch schrieb und mit den übrigen Büchern seiner patriarchalischen Bibliothek dem Sem übergab, weiß gleichfalls schon das B. der Jubiläen (Cp. 10) zu erzälen; was Wunder also, wenn noch viele Jarhunderte später über ein medizinisches Buch des Sem die Sage geht (Fabr.[2] I, 290)? Über ein Heilbuch des weisen Salomo s. Fabr.[2] I, 1043. — Endlich wurde der Name weiser Männer der Vorzeit benutzt, um Bücher über Zauberei und Dämonenbeschwörung in die Welt zu schicken. Salomos Name ist auf diesem Gebiete der berühmteste; schon Josephus (Ant. 8, 2, 5) erwänt salomonische Schriften über diesen Gegenstand im Gebrauche der Beschwörer seiner Zeit; ein griech. Zauberbuch unter dem Namen Testamentum Salomonis ist neuerdings von F. F. Fleck (wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Italien u. s. w., Bd. II, 3, Leipzig 1837, S. 113—140) herausgegeben; weitere Zeugnisse über salomonische Schriften dieser Art s. bei Fabr.[2] I, 1035 ff. Neben dem seinigen waren es z. B. noch die Namen Josephs und Abrahams, die für solche Machwerke ausgebeutet wurden (Fabr.[2] I, 390. 785). — Doch gehört, diese Litteratur näher zu besprechen, nicht mehr hieher. **A. Dillmann.**

Pseudoisidor. Mit dem Namen der pseudoisidorischen Dekretalen bezeichnet man eine große Anzal unechter Briefe von Päpsten der ersten 3 Jarhunderte, welche im 9. Jarhundert meist in Verbindung mit der sogen. spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 478—479), aber auch one diese verbreitet wurden. Ihr Verfasser stellte denselben eine ebenfalls unechte Vorrede des Isidorus Mercator (vgl. über diesen Namen Richter-Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl., S. 92, Anm. 2, und Hinschius in der Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. VI, S. 148) voran, und hieraus erklärt sich, dass diese Briefe schon im 9. Jarhundert als von dem heil.

Digitized by Google

Isidorus zusammengestellt angesehen wurden. Erst seit dem 15. Jarhundert begannen Zweifel an der Echtheit derselben, und mit dem Nachweis der Fälschung ist die Bezeichnung des unbekannten Verfassers als Pseudoisidor und seines Werkes als pseudoisidorische Dekretalen üblich geworden. Wenngleich nach den Untersuchungen der Magdeburger Centuriatoren, des reformirten Predigers Blondel, der Gebrüder Ballerini u. a. die Unechtheit außer allem Zweifel steht, so sind doch eine Reihe anderer Fragen, rücksichtlich des Vaterlandes, Alters und Verfassers dieser Briefe, sowie der Motive derselben noch keineswegs erledigt, vielmehr bestehen in diesen Beziehungen bis jetzt noch divergirende Ansichten. Die bis zum Jare 1853 einzige Ausgabe der pseudoisidorischen Dekretalen in der Konzilienſammlung von Merlin (Tom. I, Paris 1528 und öfter) ist schlecht und unzuverlässig, die in der Patrologia von Migne, Tom. CXXX (Paris 1853) erschienene, von Denzinger in Würzburg veranstaltete zweite Ausgabe nichts weiter als ein Abdruck des Merlin'schen Textes, ausgezeichnet dagegen ist die neueste Ausgabe, gegründet auf eine umfassende Benutzung des vorhandenen handschriftlichen Materials von Hinschius (Lips. 1863, 8°).

Die Anordnung der Bestandteile der vollständigen Sammlung ist folgende: Auf die Vorrede folgen ein Brief von Aurelius an Damasus und dessen Antwort, beide unecht, der Ordo de celebrando concilio, entlehnt aus dem 4. Konzil von Toledo, ein Konzilienverzeichnis und zwei unechte, zwischen Hieronymus und Damasus gewechselte Briefe. Nun erst beginnt die in drei Teile zerfallende Sammlung. Den ersten Teil eröffnen die 50 apostolischen Kanonen, an welche sich, chronologisch geordnet, 59 unechte Briefe der Päpste von Clemens bis Melchiades, eine Abhandlung: De primitiva ecclesia et synodo Nicaena, und die unechte Schenkungsurkunde Konstantins anschließen; der zweite beginnt mit einem Abschnitte aus der Vorrede der spanischen Sammlung und einem anderen aus der Kollektion des Quesnell (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 476) und enthält die griechischen, afrikanischen, gallischen und spanischen Konzilien, im wesentlichen übereinstimmend mit der Hispana; der dritte Teil beginnt ebenfalls mit einem Stücke aus der Vorrede der echten spanischen Sammlung, welchem die Dekretalen der Päpste von Sylvester bis Gregor II. († 731) folgen, unter ihnen 35 unechte. Zu bemerken ist übrigens, dass manche der in der pseudoisidorischen Sammlung enthaltenen unechten Dokumente schon längst in der Kirche bekannt waren und von Pseudoisidor nur in sein Werk mitaufgenommen wurden, so z. B. die beiden ersten Briefe des Clemens an Jakobus, die Schenkungsurkunde Konstantins, die canones apostolorum u. a. (vergl. Richter-Dove's Kirchenrecht, 8. Aufl., S. 91, Note 1.

Die neueren Untersuchungen (s. meinen Aufsatz: Die pseudoisidorische Frage in der Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. IV, S. 273 ff.) haben ergeben, dass zwei verschiedene Sammlungen gesondert werden müssen, eine kürzere, welche nur falsche Dekretalen bis Damasus und die Briefe zwischen Aurelius und Damasus enthält, und die größere vollständige Sammlung, deren Bestandteile oben angegeben worden sind. Ich habe a. a. O. mich für die Priorität der kürzeren Sammlung ausgesprochen und halte dieselbe trotz der dagegen erhobenen Einwände (Dove im Richter'schen Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl., S. 95 Anm. 18) entschieden aufrecht. Es ist doch im höchsten Grade unwarscheinlich, dass aus der vollständigen Sammlung später eine Anzal älterer Briefe besonders extrahirt, die Korrespondenz zwischen Aurelius und Damasus, in welcher die Dekretalen bis Damasus als ein Ganzes erscheinen, gedichtet, und diese so gekürzte Sammlung verbreitet sein sollte; erwägt man ferner, dass letztere in Rom eher bekannt war, als die vervollständigte Kollektion, so kann dagegen der Umstand, dass Handschriften der kürzeren Sammlung mit der der größeren Sammlung vorgesetzten, dem Bestande und der Anordnung der kleineren onehin gar nicht entsprechenden Vorrede vorhanden waren und sind, auch nicht entfernt ins Gewicht fallen *).

*) In der Rede, welche im Jare 869 warscheinlich auf einer römischen Synode, wenn auch nicht vom Papst Hadrian II. selbst, wie Maaßen glaubt (Eine Rede des Papstes

Digitized by Google

Hiernach ist die kürzere Sammlung zuerst fabrizirt und diese sodann durch weitere Fälschungen vermehrt worden.

Die Frage nach dem Inhalte der falschen Dekretalen und dem aus diesem sich ergebenden Zwecke der Fälschung ist von jeher sehr verschieden beantwortet worden. Früher war die Ansicht sehr verbreitet, dass Pseudoisidor vorzugsweise die Befestigung und Erweiterung des römischen Primats bezweckt habe; dieselbe kann aber, nach den letzten von Theiner (Diss. de Pseudoisidoriana canon. collectione, Vratisl. 1826) und Ellendorf in dessen „Karolingern" gemachten vergeblichen Verteidigungsversuchen, gegenwärtig wol als allgemein aufgegeben angesehen werden. Vielfach legt man dem Fälscher die Tendenz unter, zur Befestigung der bisherigen Rechtsunsicherheit, Verwirrung und Unfreiheit der Kirche einen mit dem Scheine der Authenticität versehenen Kodex für die gesamte Kirchendisziplin aufzustellen (Möhler, Fragmente aus und über Pseudoisidor in dessen Schriften, herausgeg. von Döllinger Bd. I, S. 283 ff.; Walter, Kirchenr. §. 98; Hefele über Pseudoisidor in der Tübinger theol. Quartalschrift 1848, S. 629. Vergl. auch Hinschius a. a. O. S. 216), während von Anderen ein engerer und beschränkterer Zweck angenommen wird, namentlich Befreiung der bischöflichen Gewalt aus der bisherigen Abhängigkeit derselben vom State und Schwächung des Einflusses der Metropoliten und Provinzialsynoden (nach dem Vorgange von Planck: Spittler, Geschichte des kanon. Rechts, Halle 1778, § 66; Knust, De fontibus et consilio Pseudoisid. collect., Goetting. 1832, § 17—20; meine Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen, Bresl. 1844, S. 31 ff.; Gfrörer über Pseudoisidor in der Freiburg. Zeitschr. für Theologie, Bd. XVII, S. 238 ff.; Richter-Dove a. a. O. S. 100). Die Gegner der letzteren Ansicht berufen sich zur Widerlegung dieser besonders auf die Vorrede und den vielgestaltigen sonstigen ethischen, liturgischen, dogmatischen und rechtlichen Inhalt der Dekretalen, ich glaube mit Unrecht. Zwar spricht sich Pseudoisidor in seiner Vorrede über sein Werk c. 4 dahin aus: „quatenus ecclesiastici ordinis disciplina in unum a nobis coacta atque digesta et sancti praesides paternis instituantur regulis et obedientes ecclesiae ministri vel populi spiritualibus imbuantur exemplis et non malorum hominum pravitatibus decipiantur". Allein der Inhalt der Sammlung, ja die auf jene Stelle der Vorrede selbst folgende nähere Ausführung zeigt unzweideutig, dass es dem Verfasser nicht um eine Darstellung der gesamten kirchlichen Disziplin, sondern um die Feststellung gewisser Grundsätze im Interesse des Episkopats zu tun war, deren Anerkennung und Durchführung ihm notwendig erschien. So beklagt er in der Vorrede unmittelbar hinter den angeführten Worten c. 5—8: „Multi enim pravitate et cupiditate depressi, accusantes sacerdotes oppresserunt . . . . Multi ergo idcirco alios accusant, ut se per illos excusent aut eorum bonis ditentur . . . . Nullus enim, qui suis est rebus spoliatus, aut sede propria vi aut terrore pulsus, antequam omnia sibi ablata ei legibus restituantur et ipse pacifice diu suis fruatur honoribus sedique propriae regulariter restitutus, ejus multo tempore libere potiatur honore, juxta canonicam accusari, vocari, judicari aut damnari institutionem potest . . . . Similiter accusatores et accusationes, quas seculi leges prohibent, canonica funditus repellit auctoritas. Synodorum vero congregandarum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum ratam esse legimus, quae ejus non fuerit auctoritate congregata vel fulta". In der Tat hat Pseudoisidor hier bereits die Punkte ange-

---

Hadrian II., Wien 1873), sondern von einem andern Geistlichen gehalten wurde (vgl. A. Lapôtre, Hadrian II., et les fausses décrétales in der Revue des questions historiques, Tom. 27, p. 377sqq., Paris 1880), ist unzweifelhaft die ältere, kürzere Form der falschen Dekretalen benutzt und eine Stelle aus der Vorrede des „Isidorus mercator" angeführt, wobei bemerkenswert ist, dass zwar bei den Exzerpten aus den päpstlichen Briefen die Chronologie beobachtet ist, der Auszug aus der Vorrede aber den Schluss macht, und dabei mit keinem Worte gesagt ist, dass diese Stelle aus der Vorrede entnommen sei.

Digitized by Google

deutet, welche in den Briefen eine hervorragende Rolle spielen. Auch die Ballerini erkennen in ihrem berühmten Werke: De antiquis collection. et collect. can. P. III, c. 6, § 3 (Gallandi Sylloge, Venet. 1778, p. 211) bei der Charakteristik der Vorrede Pseudoisidors an: „Quibus omnibus palam significat, se ea potissimum mente collectionem confecisse, ut episcopis, qui accusabantur, prospiceret". Betrachten wir nun den Inhalt der Briefe selbst *), so treten in diesen vorzugsweise folgende Anschauungen hervor (vergl. meine angef. Beiträge S. 32 ff.): Der Primat der römischen Kirche über die andern, gegründet auf den Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln, und die maßgebende Autorität der päpstlichen Dekrete wird widerholt anerkannt und ausgesprochen, aber augenscheinlich nicht sowol im Interesse der Päpste, als besonders in dem der Bischöfe, insofern der Verfasser dadurch die Verbindlichkeit der zalreichen, den Bischöfen so überaus günstigen Bestimmungen seiner Päpste sichern und verstärken wollte. In einer ganzen Reihe von Briefen wird die sedes Romana bezeichnet als caput, cardo, mater, apex omnium ecclesiarum, ihr sei die Sorge für die Gesamtkirche übertragen, von ihren Regeln dürfe niemand abgehen; zugleich aber enthalten die Briefe über die judicia episcoporum und die Rechtsverhältnisse der Bischöfe höchst charakteristische Verordnungen, welche überhaupt den Kern der falschen Dekretalen bilden. Der Verfasser war nicht gewillt, durch Anerkennung des römischen Primats den bischöflichen Rechten etwas zu vergeben; so schreibt Evaristus im 2. Briefe c. 4: „sacerdotes vice Christi legatione funguntur". Urbanus sagt in seinem Briefe c. 7: „in episcopis Dominum veneremini", Melchiades im 1. Briefe c. 2: „Episcopos, quos sibi Dominus oculos elegit et columnas ecclesiae esse voluit, ... suo judicio reservavit"; Anacletus schreibt im 2. Briefe c. 24: „a Petro sacerdotalis coepit ordo, quia ipsi primo pontificatus in ecclesia Christi datus est . . . .; ceteri vero apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt, ipsumque principem eorum esse voluerunt . . . . ., in loco eorum successerunt episcopi, ... quos qui recipit et verba eorum, Deum recipit, qui autem eos spernit, eum a quo missi sunt et cujus funguntur legatione, spernit".

Pseudoisidor bezweckte zunächst, wie ich oben bereits hervorhob, den Episkopat vom weltlichen Einflusse zu befreien. Dies zeigt sich besonders in der unbedingten Ausschließung der Kompetenz weltlicher Gerichte in Sachen der Bischöfe, welche in zalreichen Briefen ausgesprochen ist. Alexander (Br. 1, c. 5—8), Marcellinus (Br. 2, c. 3), Felix II. c. 12 u. a. verbieten die Anklage gegen einen Bischof vor einem „judicium publicum"; das weltliche Oberhaupt darf one des Papstes Einwilligung keine Synode berufen und keinen Bischof verurteilen (Marcellus Brief 2, c. 10). Hierher gehört one Zweifel auch der fast von jedem Papste widerholte Protest gegen „judicia peregrina"; kein Bischof soll von fremden Richtern verurteilt werden, „quia indignum est, ut ab externis judicentur, qui provinciales et a se electos debent habere judices" (Hyginus Brief 1, c. 4 und außerdem unzälig oft). Aber auch im geistlichen Gericht darf nie ein Laie als Ankläger oder Zeuge gegen Bischöfe und Kleriker auftreten, ein Satz, welcher fast in jedem Briefe vorkommt. Fabianus stellt in seinem 2. Briefe c. 19 zusammen: „saeculares et mali homines", Pontianus im 1. Briefe c. 3: „saeculares aut malae vitae homines". Die „reges et potentes" sollen keinerlei Einfluss auf das Gericht ausüben, demselben keine Befehle erteilen, widrigenfalls das Urteil null und nichtig wird (Calixtus Brief 1, c. 6). Dagegen sollen auch „causae saeculares" vor das judicium episcoporum gebracht werden, und jeder oppressus soll ungehindert an das geistliche Gericht appelliren können (Anaklet Brief 1, c. 16, Marcellinus Brief 2, c. 3).

Besonders interessant sind die Bestimmungen über das Verhältnis der Bischöfe zu den Metropolitanen und Provinzialsynoden, sie bilden den Hauptinhalt der Dekretalen. Pseudoisidor erkennt zwar die bestehende Verfassung und hier-

*) Ich citire im Folgenden die falschen Dekretalen nach der Ausgabe von Hinschius.

Digitized by Google

archische Gliederung der Kirche, also auch den Metropolitanverband an, ja er fügt sogar ein neues Glied in dieselbe, die Primaten, auf der anderen Seite aber sucht er die Gewalt der Metropolitane und Synoden so zu schwächen, dass sie in der Tat selbst dem verbrecherischsten Bischofe ungefährlich werden. Das Forum für Anklagen gegen einen Bischof ist die Provinzialsynode unter Leitung des Metropolitan, und widerholt wird jede einseitige Verfügung des letzteren one Konkurrenz der Synode als durchaus unstatthaft erklärt. Die Synode ist aber nur dann kompetent, wenn sie legitime, d. h. auctoritate sedis apostolicae berufen ist. Jede Anklage, jede Verurteilung eines Bischofs in einer one Wissen und Willen des Papstes versammelten Synode ist nichtig (vergl. den Brief des Papstes Julius an die orientalischen Bischöfe c. 12 u. f.). Vor einer solchen legitimen Synode ist nun zunächst eine Anklage oder Denunziation gegen einen Bischof, wo nicht unmöglich, so doch außerordentlich erschwert. Fabianus (Brief 2, c. 13) und Stephanus (Brief 2, c. 10) sprechen dies ausdrücklich aus: „Idcirco statuerunt apostoli eorumque successores, ne accusarentur episcopi, aut si aliter fieri non possit, perdifficilis eorum fieret accusatio". Dass Laien nicht Ankläger sein dürfen, erwähnte ich schon vorhin; niedere Kleriker, welche es wagen, einen Bischof anzuklagen, werden mit Exkommunikation und Infamie bedroht (Julius Brief 3, c. 12, Stephanus Brief 2, c. 12). Aber selbst der Kläger aus dem höheren Klerus wird nicht one weiteres zugelassen; fast jeder Brief enthält Bestimmungen darüber, wer nicht Kläger sein dürfe, und diese sind zum teil so allgemein, vage und unbestimmt gefasst, dass es nach ihnen nur wenigen Anklägern gelingen konnte, die Prüfung zu bestehen. So sagt Evaristus in seinem 2. Briefe c. 10: „Unde si qui sunt vituperatores aut accusatores episcoporum vel reliquorum sacerdotum, non oportet eos a judicibus ecclesiae audiri, antequam eorum discutiatur aestimationis supicio vel opinio, qua intentione, qua fide, qua temeritate, qua conscientia, quove merito, si pro Deo aut pro vana gloria, aut inimicitia vel odio aut cupiditate ista sumpserint nec ne". In anderen Briefen heißt es, der Ankläger dürfe nicht inimicus, offensus, iratus, suspectus sein, es sei überhaupt besser und geziemender, kleine Versehen und Unregelmäßigkeiten der Bischöfe zu ertragen, als sie gleich zum Gegenstande von Klagen zu machen. Mit Nachdruck bringt Pseudoisidor darauf, dass der Kläger sich erst widerholt in Güte und „familiariter" an den Bischof wenden solle, „ut aut suam justitiam accipiat aut excusationem" (Alexander Br. 1, c. 8), versäume er dies, so solle er als „apostolorum patrumque aliorum contemptor" exkommunizirt werden. Wenn hieraus das Bestreben des Verfassers ersichtlich ist, die Bischöfe durch fast unübersteigliche Bollwerke gegen das bloße Andringen einer Klage zu schützen, so entwickelt derselbe ein nicht weniger wirksames Vertheidigungssystem auch gegen den Prozess selbst, wenn es trotz des erwänten Purifikationsverfarens einem Ankläger gelingen sollte, sich zu legitimiren. Der angeklagte Bischof kann, wenn er die judices für suspecti oder infensi hält, d. h. one Zweifel, wenn er eine Verurteilung fürchtet, sofort an den Primaten oder den römischen Bischof appelliren (Fabianus Br. 3, c. 29, Cornelius Br. 2, c. 5, Felix Br. 1, c. 3 und Br. 2, c. 14 u. a.); in einigen Briefen, z. B. im 1. Briefe des Zephyrinus c. 5 wird ihm das Recht erteilt, sich 12 judices zu wälen. Das eigentliche Verfaren, wie Pseudoisidor es durch seine Päpste vorschreiben lässt, ist von der Art, dass der Angeklagte nicht leicht verurteilt werden konnte. Zunächst werden auch die Zeugen, änlich wie die Ankläger, einer strengen Prüfung unterworfen, welche dem Bischof die Möglichkeit gewärt, alle ihm gefärlich scheinenden Persönlichkeiten auszuschließen; nur derjenige soll als Zeuge zugelassen werden, welcher auch Ankläger sein könnte (Calixtus Br. 2, c. 17 u. a.). Solcher legitimer, d. h. nicht verworfener Zeugen sollen zur Verurteilung 72 erforderlich sein (Zephyrinus Br. 1, c. 2), eine Bestimmung, welche übrigens bereits in dem, schon vor Pseudoisidor bekannten, Constitutum Sylvestri enthalten ist. Endlich kann der Bischof sogar noch wärend des Prozesses das Gericht rekusiren und appelliren, „si se praegravari viderit" (Eutychianus Br. 2, c. 7). Ist nun aber das hiernach fast Unmögliche geschehen, d. h. hat das Gericht einen

Digitized by Google

Bischof verurteilt, so erhält derselbe eine neue Waffe in dem fast in jedem Briefe ausgesprochenen Grundsatze, dass der Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe und keine Definitivsentenz gegen Bischöfe one Wissen und Willen des apostolischen Stuls ausgesprochen werden könne. Dass aber dieser Grundsatz nicht sowol im Interesse des Rechts und der Warheit, als vorzugsweise in dem der Bischöfe aufgestellt worden ist, geht daraus hervor, dass Pseudoisidor seine Päpste selbst sagen lässt, die Bischöfe sollten nach Rom appelliren können, „ut a sede apostolica, sicut semper fuit, pie fulciantur, defendantur et liberentur“ (Sixtus I. Br. 2, c. 5, Sixtus II. Br. 1, c. 2), „ut inde accipiant tuitionem et liberationem, unde acceperunt informationem et consecrationem“ (Marcellus Br. 1, c. 2), die Päpste seien verpflichtet, die Bischöfe zu schützen und zu verteidigen; alle Klagen gegen die Bischöfe werden überhaupt angesehen, als aus dem Neide, der Bosheit und Tyrannei hervorgegangen, und es ist Pflicht der Päpste, den oppressis Hilfe und Schutz zu gewären (Zephyrinus Br. 1, c. 6). Bemerkenswert ist auch die Bestimmung, dass den appellirenden Bischof keine detentio aut rerum suarum ablatio treffen könne (Felix Br. 2, c. 12). Mit besonderem Nachdrucke eifert endlich Pseudoisidor gegen diejenigen, welche one Urteil und Recht die Bischöfe von ihren Sitzen vertreiben und sie ihrer Güter und Einkünfte berauben; wird ein spoliirter Bischof angeklagt, so soll er erst in alle seine Rechte und Güter wider eingesetzt und vollständig restituirt werden, bevor er sich auf die Klage einzulassen braucht (Fabianus Br. 2, c. 20, Sixtus Br. 2, c. 6, Felix Br. 2, c. 12 u. a.).

Diese Skizze dürfte genügen zum Beweise der Richtigkeit der Ansicht, welche als Tendenz Pseudoisidors die Emanzipation des Episkopats in der oben angegebenen Weise betrachtet, und enthält an sich schon eine Widerlegung der früher vielfach aufgestellten Behauptung, dass die falschen Dekretalen im Interesse des römischen Primats verfasst worden seien. Wäre es dann wol denkbar, dass Pseudoisidor in Ausdrücken, wie ich sie oben erwänte, von der hohen Stellung der Bischöfe, von ihren Rechten, von den Pflichten des römischen Stuls sprechen konnte, dass er, welcher dahin strebte, die Zwischeninstanzen zwischen Rom und den Bischöfen zu schwächen, außer den vorhandenen, eine ganz neue, die Primaten, geschaffen haben würde? Unleugbar tritt das päpstliche Interesse in den Dekretalen gegen das der Bischöfe in den Hintergrund, und die Anerkennung der Primatialrechte erscheint unverkennbar nur als Mittel zur Erhebung und zum Schutz der Bischöfe. Pseudoisidor schenkt den Päpsten nichts, one auch den Episkopat zu bedenken. Er erteilt jenen das Konvokationsrecht der Synoden, sichert die Bischöfe aber gegen alle Gewalt und allen Einfluss derselben, er gibt den Päpsten das ausschließliche Entscheidungsrecht in allen causae episcopales, aber nur, damit sie die, natürlich stets unschuldigen, grausam verfolgten und gemisshandelten Bischöfe beschützen, absolviren und restituiren. Wie wenig der Verfasser den Vorteil und die Privilegien des römischen Stuls im Auge hatte, geht auch daraus hervor, dass in keinem Briefe vom patrimonium Petri und von den Schenkungen die Rede ist, welche an die römische Kirche gemacht sein sollten und welche ein gerade von den Päpsten des 8. Jarhunderts, besonders Hadrian, in ihren Briefen vielfach behandelter Gegenstand sind. Die konstantinische Schenkungsurkunde, welche älter ist als die falschen Dekretalen, ist zwar in die Sammlung aufgenommen, allein sie steht hier völlig isolirt, und die günstige Gelegenheit, die Päpste des 4. und 5. Jarhunderts in den falschen Briefen dieselbe erwänen und besprechen zu lassen, ist unbenutzt geblieben.

Eine unbefangene Prüfung der falschen Briefe bis Damasus zeigt, dass ihr Inhalt vorzugsweise den eben charakterisirten Tendenzen und Bestrebungen dient, In den klementinischen Briefen, von denen die beiden ersten bekanntlich älter sind als Pseudoisidor, tritt dieser Zweck noch nicht hervor, allein von Anacletus an fast in jedem Briefe; unter den 67 Dekretalen bis Damasus sind es nur 12, und zwar die kürzesten, welche rein dogmatische, ethische oder liturgische Gegenstände im ganzen in 27 Kapiteln behandeln, in den übrigen Briefen mit ihren 343 Kapiteln werden jene Hauptpunkte in 274 Abschnitten erörtert,

Digitized by Google

wärend nur 69 dogmatischen oder ethischen Inhalts sind. Manche der letzteren mögen auch durch ein Zeitinteresse hervorgerufen worden sein, so z. B. die Ausführungen gegen arianische, nestorianische und adoptianische Lehren (s. Möhler in d. Tüb. theol. Quartalschr. 1832, S. 37 ff.), in Betreff der Osterfeier, des Abendmals, der Taufe, der Ehe (Möhler a. a. O. S. 32—36); offenbar aber sind viele dieser Ausführungen, namentlich Vorschriften und Betrachtungen ethischen Inhalts und das bisweilen völlig sinnlose Häufen von Citaten aus der Bibel und den Kirchenvätern, von Pseudoisidor nur eingefügt, um die Täuschung und seinen Hauptzweck einigermaßen zu verhüllen. Man hat dieser Ansicht das Bedenken entgegengehalten, daß die Gefar der Entdeckung nicht kleiner, sondern eher größer geworden sei, je mehr Stücke Pseudoisidor fabrizirt habe (Hefele a. a. O. S. 628), was ich gern zugebe; Pseudoisidor hat nun aber eine große Anzal von Briefen gefälscht und den Päpsten dreier Jarhunderte zugeschrieben, um so mehr bedurfte es einer gewissen Vorsicht, um die vorzugsweise Behandlung seines Lieblingsthemas von seiten aller jener Päpste nicht gar zu auffällig erscheinen zu lassen. Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß der Betrug weit schwerer zu entdecken und die Erscheinung der neuen Sammlung auch minder auffallend gewesen wäre, wenn der Verfasser nur wenige falsche Stücke dieser einverleibt hätte, allein derselbe glaubte offenbar, die Bedeutung seines Werkes und die Realisirung seiner Tendenzen durch Massenwirkung sichern zu müssen. Ich habe oben bereits auf die große Warscheinlichkeit hingewiesen, daß die falschen Briefe der Päpste nach Damasus der ursprünglichen Sammlung noch nicht angehört haben, sondern erst später hinzugefügt sind; dafür spricht auch ihr Inhalt. Wärend in den älteren Dekretalen die Emanzipation der Bischöfe ganz unzweideutig als Kern und Hauptziel hervortritt, ist dies in den späteren wenigstens nicht mehr in demselben Grade der Fall, da unter diesen 24 Briefen in nur 10 Bestimmungen enthalten sind, welche jenen Tendenzen entsprechen, und dagegen hier als novum mehrfach der Kampf gegen die Chorbischöfe in den Vordergrund tritt (Damasus XIX, Leo XCVII, Felix IV, Br. 1, Johannes III), (Hinschius S. 700. 715).

Die Quellen, welche Pseudoisidor benutzte, sind die kirchengeschichtlichen Werke des Cassiodor und Rufinus, der Liber pontificalis (s. d. Art. Bd. VIII, S. 642), die Vulgata (für die Psalmen die Version des Hieronymus), die Schriften der Kirchenväter, die theologische Litteratur bis zum 9. Jarhundert, Briefe des Erzbischofs Bonifatius von Mainz und Schreiben an ihn, die echten Dekretalen und Konzilienschlüsse, die römischen Rechtssammlungen, namentlich das Breviarium Alaricianum, die lex Wisigothorum, fränkische Kapitularien und Synoden. Hinschius (a. a. O. S. 143 ff.) und nach ihm Dove (Richter's Lehrb., 8. Aufl., § 38, Anm. 21) zälen zu den von Pseudoisidor benutzten Quellen auch die sogenannte Kapitulariensammlung des Benedictus Levita. Dieser war zur Zeit des Erzbischofs Autgar von Mainz († 847) Diakon der Mainzer Diözese und stellte, wie er selbst sagt, auf den Wunsch des Erzbischofs zur Ergänzung und Vervollständigung der Kapitulariensammlung des Ansegisus in drei weiteren Büchern die von letzterem nicht aufgenommenen Kapitularien von Pippin, Karl und Ludwig zusammen, ein Material, welches er „in diversis locis et in diversis scedulis, sicut in diversis synodis ac placitis generalibus edita erant", gefunden habe, „et maxime in sanctae Moguntiacensis metropolis ecclesiae scrinio a Riculpho ejusdem s. sedis metropolitano recondita et demum ab Autgario secundo ejus successore inventa". Dieses später noch durch 4 Additiones vermehrte Werk (neueste Ausg. in Monument. Germ. histor. ed. Pertz, Leges II, 2, p. 39 sqq.) verdient den Namen einer Kapitulariensammlung nicht, kaum den vierten Teil desselben hat Benedikt aus echten Kapitularien entnommen, diese überdies vielfach interpolirt und geändert; außerdem benutzte er die Bibel, die Schriften der Kirchenväter, die lex Baiwariorum und Wisigothorum, die echten Konzilienschlüsse und Dekretalen, die römischen Rechtssammlungen und verschiedene Vorarbeiten, Extrakte und Zusammenstellungen für das pseudoisidorische Werk, welche er in dem Mainzer Archiv fand; diesem Material fügte er eine Reihe gefälschter und erdichteter Reichsgesetze hinzu. Der Zweck dieses von Autgar veranlaßten Werks

Digitized by Google

war, auf Grund angeblich kaiserlicher Dekrete, nicht, wie Pseudoisidor tat, erdichteter päpstlicher Briefe, teils den zalreichen Übelständen und Gebrechen in der Kirche abzuhelfen, namentlich die Unabhängigkeit derselben zu sichern, den Klerus gegen willkürliche Anklagen zu schützen (gerade hiefür vorzugsweise sind die pseudoisidorischen Vorarbeiten benutzt) und die kirchliche Disziplin zu kräftigen, teils die Primatenpläne des Mainzer Erzbischofs zu fördern. Eine direkte Benutzung der pseudoisidorischen Sammlung für das Werk Benedikts ist ebensowenig nachweisbar, als (was Hinschius behauptet) eine Verwertung des letzteren bei der Abfassung der falschen Dekretalen, wol aber gewärt die Arbeit Benedikts einen Einblick in die eigentliche Werkstatt der pseudoisidorischen Sammlung, wenigstens des älteren Bestandteils derselben. Es ist sehr warscheinlich, dass Benedikt sein Opus nicht in Mainz, sondern nach dem im Jare 847 erfolgten Tode Autgars in Rheims vollendet hat, und hier scheint seine Sammlung für die später fabrizirten, namentlich für die gegen die Chorbischöfe gerichteten Dekretalen benutzt zu sein. (Vgl. überhaupt meinen Aufsatz in der Zeitschr. für Kirchenr., Bd. 4, S. 279—291. 297.) Zu den Vorarbeiten für die ältere Rezension der falschen Dekretalen, welche Benedikt in Mainz fand und benutzte, gehörten auch die Capitula Angilramni (vgl. über diese den Art. „Angilram" Bd. I, S. 400 ff.). Es ist sehr warscheinlich, dass diese Kapitel nach dem ursprünglichen Plane ganz oder teilweise römischen Konzilien zugeschrieben werden sollten, später fabrizirte man die Überschrift: „Ex grecis et latinis canonibus et sinodis romanis atque decretis praesulum ac principum romanorum haec capitula sparsim collecta sunt et Angilramno Mediomatricae urbis episcopo Romae a beato papa Adriano tradita . . .", und ließ die Angabe der Quelle bei den einzelnen Kapiteln weg; nur in einem Kapitel (4) blieb die Bezeichnung: „Synodus Romana dixit" zufällig stehen (s. meinen angef. Aufsatz S. 280—290).

Die Frage nach dem Vaterlande Pseudoisidors ist von jeher sehr verschieden beantwortet worden. Nach dem Vorgange von Febronius (De statu eccles. Bullioni 1765, p. 643) haben Theiner (a. a. O. S. 71), Eichhorn (Kirchenrecht Bd. 1, S. 158, Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissensch. Bd. 11, S. 119 ff.) und Röstell (Reuter's theol. Repertor. 1845, S. 107) sich für Rom erklärt, allein die von ihnen aufgestellten Beweisgründe sind völlig unhaltbar. Das Hauptargument Eichhorns, dass der in den Dekretalen stark benutzte Liber pontificalis bis zum 9. Jarhundert außerhalb Italiens wenig oder gar nicht bekannt gewesen sei, ist vollständig widerlegt (Knust a. a. O. S. 7. 8), die Tatsache, dass mehrere Päpste in der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts sich auf falsche Dekretalen oder doch auf pseudoisidorische Sätze berufen, beweist nicht die römische Abkunft dieser, welche sich auch in gleichzeitigen fränkischen Dokumenten finden, sondern nur, dass jene Briefe damals in Rom, wie im fränkischen Reiche, bereits bekannt waren, die Behauptung, dass das so überaus reichhaltige Material und die verschiedenen Quellen und Sammlungen, aus welchen Pseudoisidor sein Werk verarbeitet hat, nirgend sonst als in Rom hätten vorhanden sein können (Theiner S. 73), beweist eine große Unkenntnis der Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Tätigkeit, wie sie bei nicht wenigen Geistlichen gerade der fränkischen Kirche im 8. und 9. Jarhundert hervortritt, von denen wir Werke besitzen, welche eine außerordentliche Belesenheit in den verschiedenen theologischen Schriften und kirchenrechtlichen Sammlungen dokumentiren, die auch den falschen Dekretalen zum Grunde liegen; die Berufung auf die Tendenz dieser, den römischen Primat zu befestigen und zu erweitern, verliert jede Bedeutung mit dem vorhin geführten Nachweis, dass Pseudoisidor vorzugsweise das Interesse der Bischöfe im Auge hatte. Eine besondere Stütze endlich glaubten die Verteidiger des römischen Ursprungs der falschen Dekretalen in den sog. Capitula Angilramni gefunden zu haben. Wie wenig diese geeignet sind, zur Unterstützung des römischen Ursprungs angefürt zu werden, ist bereits Bd. I, S. 400 im Artikel „Angilram" und im gegenwärtigen Artikel oben nachgewiesen.

Sehr entscheidende Gründe sprechen dagegen für die Abfassung der Briefe im fränkischen Reiche, und diese Ansicht ist jetzt nach dem Vorgange der Balle-

Digitized by Google

rini und den ergänzenden Untersuchungen Knufts u. a. fast allgemein angenommen. Für den fränkischen Ursprung der Dekretalen spricht außer der unten näher zu erweisenden Tatsache, dass diese zuerst und vorzugsweise von fränkischen Schriftstellern citirt worden sind, besonders der Umstand, dass die von Pseudoisidor benutzten Quellen, namentlich das westgothische Breviar, die Hispana, die Quesnelsche Sammlung, die Korrespondenz des Bonifatius von Mainz, im fränkischen Reiche besonders verbreitet oder, wie die letztere, wol allein zugänglich waren. Für die Entstehung in Spanien, worauf jene Quellen teilweise an sich auch hinleiten, spricht außerdem gar nichts. Hinkmar war zwar der Ansicht, dass diese Dekretalen aus Spanien gekommen seien, allein er verwechselte offenbar die echte spanische Sammlung mit der pseudoisidorischen, welche jene zur Grundlage hatte; durch Hinzufügung der falschen Briefe musste natürlich die Sammlung vollständiger erscheinen, als die echte Hispana, wurde gewiss deshalb mehr benutzt und öfter abgeschrieben, als diese, galt aber wegen der großen Übereinstimmung mit dieser, wenigstens in den Augen Hinkmars, als ebenfalls spanischer Abkunft (vgl. meine Beiträge S. 53. 54). Für den fränkischen Ursprung sprechen außerdem eine Reihe von Gallizismen, von Ausdrücken und Bezeichnungen in den falschen Dekretalen, welche der Sprache und den Rechtsquellen des Frankenreiches eigentümlich sind (s. Knust a. a. O. S. 14 und meine Beiträge S. 43), und endlich auch der Inhalt der Briefe, sowie der Zweck des Verfassers. Es setzt dieser nämlich Zustände der Kirche voraus, wie sie gerade im fränkischen Reiche zu einer bestimmten Zeit wirklich vorhanden waren, was im folgenden bei der Erörterung der Kontroverse über Alter und Verfasser der Dekretalen näher nachgewiesen werden soll.

Bis in die neuere Zeit war fast allgemein Mainz als Geburtsstätte des pseudoisidorischen Werkes angesehen worden. Weizsäcker wies in seiner Abhandlung über Pseudoisidor und Hinkmar (Niedners Zeitschr. f. histor. Theol., Jahrg. 1858, S. 327 ff.) auf Spuren hin, „welche eine teilnehmende Tätigkeit der Rheimser Kirche ahnen ließen", in einer späteren Abhandlung: Die pseudoisidorische Frage (Sybels Zeitschr. Bd. 3, S. 92 ff.) ließ er aber Mainz ganz fallen und nahm die Rheimser Provinz als Heimat der falschen Dekretalen an, und v. Noorden (Sybels Zeitschr. Bd. 7, S. 316 ff.), Hinschius (a. a. O. S. 211 ff.), sowie Dove (Richters Lehrb., § 39, Anm. 22) sind ihm beigetreten. Bereits in meinem mehrfach citirten Aufsatz in d. Zeitschr. f. Kirchenr. (S. 297 ff.) habe ich den Mainzer Ursprung für die ältere kürzere Form des pseudoisidorischen Werks festgehalten, die Zusammenstellung der späteren vollständigeren Form in Rheims aber zugegeben. In der Tat scheint mir die frühere Einseitigkeit derer, welche ihre Blicke ausschließlich nach Mainz richteten, nunmehr in das andere Extrem umgeschlagen zu sein, die Warheit dürfte auch hier in der Mitte liegen: unzweideutig sind die Spuren, welche nach Mainz hinweisen. Die bekannte Stelle im Briefe des Anicetus (c. 3): „Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primatem constitui" paßt vollständig und vorzugsweise auf den Mainzer Erzbischof, den Nachfolger des Bonifatius, des Apostels der Deutschen. Schon Rikulf von Mainz hatte sich vergebens bemüht, die Primatenwürde widerzugewinnen, in dem im Auftrage Autgars von Mainz zusammengestellten Werke Benedikts (III, 439) und in den Capitula Angilramni (22) ist die Primatenfrage berürt, die vielfach in den falschen Briefen ersichtliche Benutzung der Korrespondenz des Bonifatius von Mainz weist entschieden darauf hin, dass dem Verfasser das Mainzer Archiv zu Gebote stand, die Veranlassung der dem pseudoisidorischen Werke sehr verwandte Tendenzen verfolgenden Kapitularienſammlung Benedikts, die Aufnahme eines Teils der pseudoisidorischen Vorarbeiten und Materialien in dieselbe in Verbindung mit der in der Vorrede des Mainzer Leviten enthaltenen, völlig glaubwürdigen, weil der Eigentümlichkeit des Werks entsprechenden Notiz, dass er diese Materialien dem Mainzer Archiv entnommen habe, — alles dies sind doch warlich

Digitized by Google

Momente, welche nicht ignorirt werden können, und bei deren Gewichte der Umstand, daß jene Stelle bei Anicetus auch auf Rheims, den Stul des Remigius, des Bekehrers der Franken, bezogen werden kann, doch nicht füglich Berücksichtigung verdient. Man hat darauf hingewiesen, daß es weit mehr französische als deutsche Handschriften der pseudoisidorischen Sammlung gebe, daß dieselbe weit mehr im westfränkischen Reiche als in Deutschland bekannt geworden sei und daß deutsche Schriftsteller selbst bis zum 11. Jarhundert wenig oder gar keine Rücksicht auf dieselben genommen haben. Ich kann dies in Betreff der ursprünglichen Form der Sammlung nicht durchweg zugeben. Die ältesten Handschriften, welche letztere am reinsten enthalten, die von St. Gallen und Köln (früher in Darmstadt) sind deutschen Ursprungs, die sogenannten Kapitel des Remedius von Chur und eine andere in einer Handschrift der Merseburger Stiftsbibliothek (Nr. 110) enthaltene Sammlung (vgl. Krit. Jahrb. f. deutsche Rechtswissensch. Bd. 1, S. 357) sind Auszüge aus der ursprünglichen Form der pseudoisidorischen Dekretalen von Clemens bis Damasus. In den später fabrizirten 24 Briefen bis Gregor I. treten zwar dieselben Tendenzen hervor, wie in der älteren Sammlung, neu aber ist die Opposition gegen die Chorbischöfe, und gerade diese Chorepiskopatfrage ist in der Rheinser Provinz vielfach ventilirt worden. Weizsäcker hat (a. a. O. S. 93 ff.) alle Momente zusammengestellt, welche nach seiner Auffassung für die Abfassung der falschen Dekretalen im Westreiche und zwar in der Provinz Rheims sprechen, seine Ausfürung trifft meines Erachtens nur zu für die spätere pseudoisidorische Sammlung, das Gewicht der Gründe, welche für den Mainzer Ursprung der älteren kürzeren Form sprechen, wird dadurch nicht berürt.

Anlangend die Frage nach der Abfassungszeit der pseudoisidorischen Sammlung, so ist seit den Untersuchungen von Blondel (Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1728) und namentlich der Ballerini die Meinung, daß die falschen Dekretalen in den dreißiger oder vierziger Jaren des 9. Jarhunderts entstanden seien, von der großen Mehrzal der Kanonisten und Historiker bis zur Gegenwart als die richtige anerkannt worden, wogegen schon im vorigen Jarhunderte mehrfach die Abfassung derselben in das Ende des 8. Jarhunderts zurückversetzt wurde (vgl. Theiner a. a. O. S. 27). Letztere Ansicht hat zuletzt namentlich Theiner verteidigt und Eichhorn, welcher sich (a. a. O. S. 209) dahin ausspricht, daß die erdichteten Dekretalen zwar im fränkischen Reiche mit der spanischen Sammlung in Verbindung gesetzt worden seien, ihr erster Ursprung aber ins 8. Jarhundert gehöre und nach Rom; im fränkischen Reiche seien um die Mitte des 9. Jarhunderts neue Verfälschungen nach dem Muster der älteren vorgenommen worden, durch welche die pseudoisidorische Sammlung entstanden sei, der Anordner dieser und der Autor der neuen Verfälschungen sei one Zweifel ein fränkischer Geistlicher gewesen. Das von dem Verhältnis der Angilramschen Kapitel zu Pseudoisidor hergenommene Hauptargument Eichhorns zerfällt mit dem Nachweis der Unechtheit ihrer Inskription; die Berufung auf die Kanonensammlung des Bischofs Remedius von Chur ist völlig irrelevant, da die Verfasserschaft des letzteren auf einer Fälschung Goldasts beruht, und die Sammlung selbst ein Exzerpt aus den falschen Dekretalen ist, welches warscheinlich dem 10. Jarhundert angehört (vgl. den Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen" Bd. VII, S. 481. 482); ebensowenig beweisend sind die von Eichhorn und Theiner angefürten Stellen aus fränkischen Synodalakten, Kapitularien und anderen Schriften aus der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts, wie neuere Untersuchungen von Knust, Richter und in meinen Beiträgen zur Genüge nachgewiesen haben, und bereits von den Ballerini ist dargetan, daß das Pariser Konzil vom J. 829 in dem Briefe Urbans I. und Johanns III. benutzt worden; dasselbe ist der Fall in dem 1. Briefe Felix IV. (vgl. meine Beiträge S. 48). Theiner beruft sich auf die Zeugnisse des Benedictus Levita und Hinkmars von Rheims, durch welche Rikulf von Mainz (787—814) als Sammler und Verbreiter der falschen Dekretalen bezeichnet werde. Benedikt sagt aber in den oben bereits mitgeteilten Worten seiner Vorrede nur, daß er seine Sammlung aus einzelnen schedulae zusammengestellt, namentlich aus denen, welche Rikulf im

Digitized by Google

Mainzer Archiv niedergelegt hatte, dafs diese aber die falschen Dekretalen oder Auszüge aus denselben enthielten, ist aus jenen Worten der Vorrede nicht ersichtlich, jedenfalls kann aus jener Stelle der Vorrede auch nicht entfernt ein Schlufs auf die Autorschaft Rikulfs und das angebliche Alter der falschen Dekretalen gezogen werden. Dagegen scheint Hinkmar die falschen Dekretalen mit Rikulf in unmittelbare Verbindung zu setzen. In seinem Opusc. contra Hincmar. Lauduens. c. 24 (Opp. ed. Sirmond. T. II, p. 476) sagt er: Si vero ideo talia, quae tibi visa sunt, de praefatis sententiis ac saepe memoratis epistolis detruncando et praeposterando atque disordinando collegisti, quia forte putasti neminem alium easdem sententias vel ipsas epistolas praeter te habere et idcirco talia libere te existimasti posse colligere, res mira est, quum de ipsis sententiis plena sit ista terra sicut et de libro collectarum epistolarum ab Isidoro, quem de Hispania allatum Riculfus Moguntinus episcopus, in hujusmodi sicut et in capitulis regiis studiosus, obtinuit et istas regiones ex illo repleri fecit. Dafs Hinkmar unter jenem „liber epistolarum" nicht die Hispana mit ihren echten Dekretalen, sondern die pseudoisidorische Sammlung meinte, ist unzweifelhaft (vgl. meine Beiträge S. 54, Anm.*)), ebenso aber auch, dafs derselbe die echte und unechte Sammlung verwechselte. Der Ansicht von Goecke (Diss. de except. spolii, Berol. 1858, p. 47), dafs Hinkmar zu dieser Äufserung durch jene Worte in der Vorrede Benedikts induzirt worden sei, kann ich nicht beitreten, da Hinkmar den Erzbischof Rikulf als den Verbreiter der Dekretalen bezeichnet, also eine Tatsache anführt, von welcher Benedikt ganz schweigt, abgesehen davon, dafs gar kein Anlafs vorliegt, nach der Vorrede Benedikts Rikulf und Pseudoisidor in irgend ein nahes Verhältnis zu einander zu setzen oder gar zu identifiziren. Somit ergibt sich auch die Irrelevanz jener Berufung Theiners auf die Zeugnisse von Benedikt und Hinkmar. Erwägt man nun aufserdem, dafs die falschen Dekretalen in keiner Synode, von keinem Bischof und überhaupt in keinem Aktenstücke aus dem 8. und dem Anfange des 9. Jarhunderts bis in die dreifsiger Jare des letztern citirt oder benutzt worden sind, dafs der Inhalt derselben, welcher offenbar durch wirkliche Zustände der Kirche hervorgerufen worden ist, den kirchlichen und politischen Verhältnissen zur Zeit Karls d. Gr. durchaus nicht entspricht (vgl. meine Beitr. S. 55), so erweist sich die Ansicht, welche die pseudoisidorischen Dekretalen zu Ende des 8. oder zu Anfang des 9. Jarhunderts entstehen läfst, als völlig unhaltbar. In der Tat wird auch gegenwärtig diese Ansicht von fast allen Kanonisten und Historikern verworfen und dagegen die Abfassung der Dekretalen in eine spätere Zeit, in das 9. Jarhundert verlegt, allein im einzelnen besteht auch hier noch eine grofse Divergenz der Meinungen.

Die unzweifelhafte Benutzung des Pariser Konzils vom J. 829 durch Pseudoisidor und die Tatsache, dafs die falschen Briefe in den Akten des Reichstages zu Chiersy (Carisiacum, s. Pertz, Monument. Germ. hist. Legg. I, p. 452) im J. 857 zuerst namentlich erwänt werden, fixiren zunächst im allgemeinen den Zeitraum, innerhalb dessen das Werk fabrizirt worden sein mufs. Vielfach hat man aber den Versuch gemacht, die Entstehungszeit noch genauer zu bestimmen und jenen Zeitraum auf noch engere Grenzen zu reduziren. Walter behauptet (Lehrb. § 97), dafs der Verfälscher mehrere Sätze aus einem Schreiben Gregors IV. vom J. 832 aufgenommen habe, allein dieses Schreiben ist entschieden unecht (vgl. Hinschius a. a. O. S. 187 ff.). Die im J. 833 von Radbert, Wala und anderen Anhängern Lothars dem Papste Gregor IV. übergebenen Schriftstücke (meine Beitr. S. 49 und mein Aufsatz S. 294) sind wol als Vorläufer und Fühler für das pseudoisidorische Werk anzusehen. Anlangend das Aachener Konzil vom J. 836, so ist früher mehrfach angenommen worden, dafs dasselbe die falschen Dekretalen benutzt habe. Die ganze, ein ungemeines Selbstbewufstsein bekundende Haltung der Bischöfe dieses Konzils harmonirt zwar mit den Tendenzen Pseudoisidors (meine Beitr. S. 51), in beiden finden wir vielfach dieselben Klagen und Beschwerden, dasselbe Streben nach Hilfe und Schutz wider Übelstände in der Kirche, allein es folgt daraus nur, dafs beide der Zeit nach

Digitized by Google

wol nicht weit auseinander lagen, wärend die Tatsache, daſs das Konzil der Kirche auf anderen Wegen und durch andere Mittel helfen will, als Pseudoisidor, es warscheinlicher macht, daſs dem Konzil die Dekretalen noch unbekannt waren (Hinschius S. 197).

In meinen Beiträgen S. 61 ff. habe ich nachzuweisen gesucht, daſs die Dekretalen in einem direkten Zusammenhange mit den unter Ludwig dem Frommen und dessen Sönen entstandenen Bürgerkriegen und den daraus hervorgegangenen Konflikten stehen, und daſs sie von der Partei Lothars, höchst warscheinlich von Autgar von Mainz, oder doch auf dessen Veranlassung, verfaſst worden sind, um nach der Widereinsetzung des Kaisers Ludwig den Einfluſs und das Gewicht der Metropolitane und Provinzialsynoden, welche nun mit Strafen wider jene unterlegene Partei vorschritten, möglichst zu schwächen; daher die bei Pseudoisidor hervortretende Beschränkung der Kompetenz auf legitime, d. h. unter apostolischer Autorität berufene Synoden, daher das dem Beklagten eingeräumte ausgedehnte Rekusationsrecht gegen Richter und Zeugen, daher das eigentümliche Beweisverfaren und endlich die unbeschränkte Appellationsbefugnis nach Rom. Autgar gehörte zu den Anhängern Lothars und hatte nach dem Siege des Kaisers Ludwig, gleich seinen Genossen, alle Ursache, diesen und das Strafurteil der Synoden zu fürchten. Viele Spuren füren, wie schon oben erwänt, onehin auf Mainz, als Geburtsstadt der Dekretalen; außerdem hatte aber Autgar noch ein besonderes Interesse bei Abfassung der Briefe, welches in mehreren derselben deutlich hervortritt und ein neues Argument darbietet für die Identität Autgars und Pseudoisidors. In den falschen Dekretalen ist vielfach von primates und vicarii apostolici die Rede, als einer Zwischenstufe zwischen den Metropolitanen und dem Papste, denselben wird übertragen die Entscheidung der causae majores und episcoporum negotia, an sie sollen gelangen die Appellationen von den Synodalurteilen, sie sollen das Recht haben, Synoden zu berufen und überhaupt im Namen und Auftrag des apostolischen Stuls die Prärogativen desselben ausüben, besonders, „si propter nimiam longinquitatem aut temporis incommoditatem vel itineris asperitatem grave ad hanc sedem ejus causam deferre fuerit“ (Anicetus). Eine solche Gewalt hatte bereits Bonifatius besessen, one daſs aber dieselbe, namentlich das apostolische Vikariat in der fränkischen Kirche auf seine Nachfolger auf dem Mainzer Stule übergegangen wäre. Rikulf bereits hatte sich vergebens bemüht, die Primatenwürde wider zu gewinnen, und Autgar suchte dies Ziel durch die falschen Dekretalen zu erreichen. Die Stelle im Briefe des Anicetus ist bereits oben abgedruckt worden (S. 373). Man hat dieser sog. Autgar-Hypothese eine Reihe von Bedenken entgegengestellt, welche ich aber durchweg für unbegründet halte. Hefele (a. a. O. S. 628) findet es nicht glaublich, daſs Autgar der ware Pseudoisidor sei, weil die Briefe die Schwächung der Metropolitangewalt erstreben, Autgar aber selbst Metropolit gewesen sei. Dagegen wird es genügen darauf hinzuweisen, daſs Autgar sich über die Metropolitane, als Primas gestellt wissen wollte, er also um so unbedenklicher die Gewalt jener bekämpfen konnte. Man hat es ferner für unwarscheinlich gehalten, daſs um eines einzelnen Zweckes willen Jemand eine solche Masse von Dekretalen erfunden haben sollte, da ja wenige Sendschreiben, ja ein einziges, welches das Hauptthema in schlagender Kürze behandelte, hierzu genügt haben würde (Röstell a. a. O. S. 114), allein es handelte sich in der Tat nicht um einen vereinzelten Zweck; obgleich die Dekretalen durch das Bestreben, die Bischöfe der Lotharschen Partei vor der Gewalt des Kaisers und der Provinzialsynoden zu schützen, zunächst hervorgerufen worden sind, so galt es doch, Grundsätze über das Verhältnis der Kirche zum Staate, über die Bedeutung und Autorität des Episkopats, und dessen Stellung zu den Synoden, Metropoliten, Primaten und dem Papste, für alle Zeit zur allgemeinen Geltung zu bringen, welche unleugbar die damals bestehende rechtliche Ordnung sehr wesentlich alterirt haben würden. Ein solcher Zweck lonte wol die Mühe, und wenn auch eine geringere Anzal Briefe an sich hätte genügen können, so glaubte der Verfasser doch, wie wir sehen, sein Werk in größerem Maßstabe anlegen zu müssen.

Digitized by Google

Der Zusammenhang der Abfassung des pseudoisidorischen Werks mit den politischen Wirren unter den Söhen Ludwigs des Frommen ergibt sich ferner auch aus den unzweideutigen Beziehungen, welche in den falschen Dekretalen hervortreten zu der Absetzung Ebbos von Rheims auf der Synode von Didenhofen, dessen Restitution und dessen Übersiedelung nach Hildesheim (mein Aufsatz S. 293, Weizsäcker a. a. O. S. 77 ff.). Zwischen Autgar und Ebbo bestand eine intime Parteigenossenschaft, letzterer war unter den Anhängern Lothars besonders in den Vordergrund getreten und hatte darunter auch vorzugsweise gelitten. Dieses persönliche Interesse macht es sehr wahrscheinlich, dass auch Ebbo der Abfassung der falschen Dekretalen sehr nahe gestanden hat, derselbe war als Bischof von Hildesheim sogar Autgars Suffragan.

Es liegt in der Natur der Sache, dass das Werk Pseudoisidors mit den notwendigen umfassenden Vorarbeiten damals viel Zeit erforderte, und so erklärt es sich, dass wärend der Arbeit neues sich darbietendes Material verwendet und aus den Ereignissen neue Motive für die Fälschung gewonnen wurden. Im J. 835 waren die Dekretalen noch nicht fertig und verbreitet, weil in diesem Falle Ebbo bei den Verhandlungen auf der Synode von Didenhofen in diesem Jare eine Berufung auf dieselben gewiss nicht unterlassen und die exceptio spolii geltend gemacht haben würde; bereits oben ist ferner darauf hingewiesen worden, dass Pseudoisidor auf die Restitution Ebbos (840) und dessen Versetzung nach Hildesheim (844) unverkennbar Rücksicht nimmt, es könnte daher die ältere Rezension noch im J. 844 vollendet worden sein. Die erste sichere Spur derselben ist im J. 853 nachweisbar. Bereits in meinen Beiträgen (S. 74 ff.) habe ich hervorgehoben, dass die von Ebbo nach seiner Restitution vorgenommenen Ordinationen von dessen Nachfolger Hinkmar als nichtig verworfen und der hieraus entstandene Streit von der Synode zu Soissons im J. 853 zu gunsten Hinkmars entschieden worden sei, dass aber die von Ebbo ordinirten Geistlichen in einer besonderen Narratio das ganze Verfaren gegen Ebbo und die Synode selbst auf Grund pseudoisidorischer Prinzipien und mit Berufung auf „decreta sanctorum patrum“ als unkanonisch und illegal darzutun gesucht haben (vgl. auch Weizsäcker a. a. O. S. 79. 80). Die erste ausdrückliche Erwänung der falschen Dekretalen ist bekanntlich auf dem Reichstage zu Chiersy im J. 857 erfolgt (Monum. hist. Germ. Legg. I. p. 453).

Die auffallende Tatsache, dass von Autgar selbst die falschen Dekretalen nie geltend gemacht und benutzt worden sind, erklärt sich daraus, dass dieser nach der Rehabilitirung des Kaisers Ludwig von diesem Verzeihung erbat und erhielt und daher unter den veränderten Verhältnissen es angemessener fand, die extravagante pseudoisidorische Opposition gegen die weltliche Gewalt und die Synoden fallen zu lassen, er versuchte dagegen durch die von ihm veranlasste Kapitulariensammlung Benedikts, also mit Hilfe angeblich kaiserlicher Dekrete, seine Zwecke zu verfolgen. Anders war one Zweifel das Verhältnis Ebbos zu der älteren Form der Dekretalensammlung, welche, wie schon oben bemerkt, die Interessen desselben nach den verschiedensten Richtungen hin zu fördern gesucht hat. Sehr möglich ist es, dass nach dem Umschlag in der Auffassung und Politik Autgars die Sammlung durch Ebbos Anhänger vorzugsweise in der Rheimser Provinz und überhaupt im Westreiche verbreitet worden ist, wo dann einige Zeit nachher die Vermehrung derselben stattfand.

Die später fabrizirten Briefe, namentlich diejenigen, welche gegen die Chorbischöfe gerichtet sind, waren im Jare 845 noch nicht bekannt, da die in diesem Jare versammelte Synode zu Meaux sonst gewiss nicht unterlassen hätte, dieselben bei ihrem Vorgehen gegen die Chorbischöfe zu benutzen. Diese Bestrebungen scheiterten auf dem Reichstage zu Epernay im Jare 846 durch die Nichtbestätigung der betreffenden Bestimmungen seitens des Königs, auch Hinkmar versuchte one Erfolg dieselben bei Papst Leo IV. durchzusetzen, auch hier finden wir noch keine Berufung auf die falschen Dekretalen; nunmehr aber suchte man durch diese, durch die Autorität der älteren Päpste zum Ziele zu gelangen. Das Werk Rabans über die Chorbischöfe, warscheinlich noch vor dessen Erwälung zum Erz-

Digitized by Google

bischof (847) geschrieben, ist in diesen Briefen benutzt (Hinschius S. 202); da endlich höchst wahrscheinlich für die letzteren auch die jedenfalls erst nach dem 21. April 847 (dem Tode Autgars) vollendete Kapitulariensammlung Benedikts verwendet worden ist, so ergibt sich, dass die Fabrikation der späteren Briefe erst nach dieser Zeit stattgefunden hat.

In Betreff der Frage nach dem Verfasser der falschen Dekretalen besteht auch jetzt noch Dissens. Nach wiederholter eingehender Prüfung finde ich keine Veranlassung, von meiner, zuletzt in dem mehrfach angeführten Aufsatze in der Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 4, S. 301 ausgesprochenen Ansicht, dass Autgar und Ebbo die Verfasser oder Urheber der älteren Form seien, abzugehen, die Begründung dieser Ansicht ist in obiger Ausführung enthalten. Knust und Walter hielten Benedikt für den Autor, ich habe aber schon in meinen Beiträgen (S. 59) auf die zwischen der Kapitulariensammlung und dem pseudoisidorischen Werke nach Form und Inhalt bestehenden Verschiedenheiten hingewiesen, welche jene Annahme ausschließen. Wer die späteren Briefe fabrizirt und die ganze Sammlung in die erweiterte Form verarbeitet habe, ist bis jetzt nicht festzustellen. An Ebbo ist wol nicht zu denken, da dieser, nachdem Hinkmar im J. 845 zum Erzbischof von Rheims erwält worden, keinen Anlass mehr hatte, für die Interessen seiner früheren Provinz weiter — zu fälschen. Man könnte versucht sein, Hinkmar als Autor zu vermuten: das Verhalten desselben gegen die Chorbischöfe, seine Primatialbestrebungen, der Umstand, dass die Bestimmungen im Briefe des Pelagius II. (s. Hinschius S. 210) ganz besonders auf Rheims passen und von Hinkmar widerholt angefürt werden, der zuerst von ihm produzirte falsche Brief des Hormisda u. a., alles dies ist geeignet, Hinkmar zu verdächtigen, trotzdem ist die Verfasserschaft desselben höchst unwahrscheinlich (vgl. meinen Aufsatz S. 302). Über andere Hypothesen in Betreff Pseudoisidors vgl. Hinschius S. 232 ff. und meinen Aufsatz S. 303.

Die weitere Geschichte der pseudoisidorischen Dekretalen bietet uns die interessante Erscheinung, dass diese Parteischrift, welche zunächst ihren Zweck im wesentlichen nicht erreichte, später ganz anderen Interessen und Tendenzen dienen musste. Derselbe Schild, unter welchem Pseudoisidor zum Schutze der Bischöfe gegen Metropolitane und Synoden stritt, der Primat Petri, erdrückte mit diesen auch jene, und die falschen Dekretalen wurden in den Händen der Päpste eine auch den Bischöfen gefärliche Waffe, so dass sie, ganz im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Bestimmung, ein Hebel zur Erhöhung und Unterstützung der päpstlichen Gewalt wurden. Der fränkische und deutsche Episkopat erkannte klar die Gefar, welche der bestehenden kirchlichen Verfassung und dem geltenden Rechte durch diese Briefe drohte, daher sind dieselben in den Synodalakten aus der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts entweder ganz ignorirt, oder doch nur unverfängliche Stellen derselben benutzt und aufgenommen; mehrfach tritt in der Geschichte dieser Zeit eine zum teil energische Opposition gegen die pseudoisidorischen Grundsätze hervor, aber nur vorübergehend. Der kirchliche Indifferentismus und die Demoralisation der Bischöfe, sowie ihre Teilnahme an den politischen Parteiungen, brachte die widerstandslose Kirche in die vollständigste Abhängigkeit von Rom und vernichtete die frühere Selbstständigkeit und die nationalen Eigentümlichkeiten. Es waren also jene allgemeinen kirchlichen, politischen und sittlichen Zustände, welche dies Resultat herbeiführten, die Lüge Pseudoisidors allein hätte dies nie vermocht, sie beschleunigte höchstens Roms Triumph.

In Rom scheinen die Dekretalen und zwar in der kürzeren Form erst unter Papst Nikolaus bekannt geworden zu sein, denn in den Briefen der Vorgänger desselben finden sich keine Beziehungen auf Pseudoisidor (wegen Sergius II. vgl. Goecke a. a. O. S. 50), und Leo IV. stellt in seinem Schreiben ad episcopos Britanniae (Harduin. V, 1) in Betreff der Verurteilung eines Bischofs sich auf den Standpunkt der Synode von Sardika, nicht auf den Pseudoisidors, und empfiehlt die hadrianische Sammlung als Norm für rechtliche Beurteilungen. Im J. 857, als Lupus von Ferrieres den Papst Nikolaus um vollständige Mitteilung einer (falschen) Dekretale von Melchiades bat (Beitr. S. 11. 75), scheint diese

Digitized by Google

der Papst noch nicht gekannt zu haben, derselbe überging wenigstens in seiner Antwort diesen Punkt ganz mit Stillschweigen und bezeichnete in einem im J. 863 an Hinkmar erlassenen Schreiben (Harduin. V, 327) die Hadrianische Sammlung als maßgebende Autorität, ohne die Dekretalen der vorsiricischen Päpste auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Aber sehr bald sehen wir, daß Nikolaus in seinen Streitigkeiten mit Hinkmar von Rheims, namentlich auch in der Rothadschen Angelegenheit, einen sehr ausgedehnten und wirksamen Gebrauch von den falschen Dekretalen machte, während Hinkmar mit den Waffen einer eminenten Gelehrsamkeit die althergebrachten Befugnisse der Metropoliten und Synoden gegenüber dem Papste und Pseudoisidor verteidigte (vgl. meine Beitr. S. 5. 77 ff.). Nach den Ausführungen von Gfrörer (a. a. O. S. 370 ff.) ist es auch mir sehr wahrscheinlich, daß Nikolaus erst durch Rothad die pseudoisidorische Sammlung kennen gelernt hat, denn während der Papst vor der Ankunft des letzteren in Rom sich stets auf den Standpunkt der sardizensischen Dekrete stellte, spielen seit dem J. 864 die pseudoisidorischen Grundsätze eine so große Rolle in seinen Briefen, daß man an einer genauen Bekanntschaft des Papstes mit denselben nicht mehr zweifeln kann. Walter u. a. meinen zwar, daß Nikolaus die falschen Briefe nur aus den Anführungen in den Verhandlungen der fränkischen Bischöfe kennen gelernt habe, allein die Berufung des Papstes auf „tot et tanta decretalia et diversorum sedis apostolicae praesulum decreta“, denen zuwider Rothad „inconsultis nobis“ abgesetzt worden sei, und das Vorgeben, daß dieselben von Alters her in den römischen Archiven aufbewart würden, schließt diese Annahme aus.

Die Geschichte der fränkischen Kirche bietet uns eine Reihe sehr interessanter Versuche, den in den falschen Dekretalen enthaltenen Grundsätzen praktische Geltung und Anerkennung zu verschaffen. In dem Streite, welchen der Bischof Rothad von Soissons mit seinem Metropolitan Hinkmar von Rheims hatte, unterlag letzterer, und dies Resultat war ein Sieg der von Rothad und dem Papst Nikolaus vertretenen pseudoisidorischen Grundsätze, denen sich Hinkmar und die fränkischen Bischöfe in diesem Falle unterwarfen, jedoch nicht, ohne sich ihr auf die echten Kanonen und Dekretalen gestütztes Recht entschieden und freimütig reservirt zu haben (Sirmond. Opp. Hincmari T. II, p. 256—259). Wie wenig durch diesen einzelnen Sieg die Widerstandskräfte des fränkischen Episkopats wider Pseudoisidor erschöpft waren, zeigt der Streit zwischen Hinkmar von Rheims und seinem Neffen Hinkmar von Laon. Diese Verhandlungen, für die Geschichte der falschen Dekretalen überaus lehrreich und fruchtbar, endeten mit einem vollständigen Siege des alten Kirchenrechts über die pseudoisidorischen Tendenzen (vgl. Beitr. S. 79—87). Der jüngere Hinkmar war ein enthusiastischer Verehrer der falschen Dekretalen und seine Verteidigungsschriften sind überreich an Exzerpten aus diesen und den Angilramschen Kapiteln. Eine Pariser Handschrift (Sangerm. nr. 366, saec. IX) enthält u. a. folgende Erklärung desselben: „Hincmarus Deo miserante ecclesiae Laudunensis episcopus his sanctorum apostolicae sedis patrum decretis obtemperandum subscripsi. Qui quoque mihi eodem Deo auctore commissi sunt et in his similiter sentiunt, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis, hac mecum pace potiantur. Si vero aliqui secus nolentes fieri socii hujus disciplinae, nec habeantur participes communionis nostrae. Actum Lauduno VIII. Id. Julias“. Dieser Erklärung stehen zwar unmittelbar voran die Angilramschen Kapitel, so daß es scheinen könnte, als ob Hinkmar diese im Sinne gehabt, ich glaube aber, daß dieser Auffassung die Beziehung auf die Dekrete des apostolischen Stuls entgegensteht, und daß diese Erklärung dieselbe ist, zu deren Mitunterzeichnung Hinkmar die ihm untergebenen Kleriker gezwungen hat (Opp. Hincmari, T. II, p. 569. 600). Der Prozeß zwischen den beiden Hinkmar gibt uns das Beispiel einer vollständigen praktischen Anwendung der falschen Dekretalen von seiten des Neffen, noch einmal dienen hier diese Briefe in ihrem ursprünglichen Sinne und Charakter den eigentlich pseudoisidorischen, d. h. episkopalistischen Tendenzen, während sie in dem Rothadschen Prozesse überwiegend und späterhin stets im päpstlichen Interesse ausge-

Digitized by Google

beutet wurden. Besonders interessant ist hierbei auch das Verhalten des älteren Hinkmar gegenüber den Dekretalen; eine Reihe von Äußerungen desselben (s. Beitr. S. 84, Anm.) zeigt unzweideutig, daß er dieselben als unecht und untergeschoben erkannte, gleichwol verschmäht er aber nicht, auch seinerseits sich auf dieselben, welche er soeben als „decreta sedis romanae pontificum commenta", „figmenta compilata" bezeichnet hatte, zu berufen. Weizsäcker hat in der schon mehrfach angezogenen vortrefflichen Abhandlung: Hinkmar und Pseudoisidor (Zeitschrift für histor. Theol. 1858, S. 327 ff.) diese Verhältnisse einer sehr eingehenden Untersuchung unterworfen und die Gründe der sehr zweideutigen Polemik Hinkmars gegen Pseudoisidor aufgedeckt. So gewiß derselbe den Betrug durchschaute, so energisch er wider die den Metropoliten und Synoden feindlichen pseudoisidorischen Grundsätze ankämpfte, so gewann er es doch nicht über sich, den Einfluß der Briefe durch Enthüllung des Betruges zu brechen, denn diese boten auch ihm in anderen Beziehungen erwünschte Waffen zur Realisirung seiner eigenen Zwecke und Bestrebungen, namentlich zur Durchfürung der Primatialidee für Rheims, an welcher freilich auch er gescheitert ist.

Mit ihm verstummte für lange Zeit die Opposition gegen Pseudoisidor. Mehr und mehr erlosch der kirchliche Sinn im Klerus, dessen Streben überwiegend sich materiellen Dingen zuwandte, und dessen Tätigkeit und Kräfte in den politischen Parteiungen und Intriguen aufgingen; ein großer Teil der Bischöfe war unwissend und unbekannt mit den alten Kanonen und echten Dekretalen, die Schulen verfielen, mit ihnen der Weg zu geistiger Bildung, die Synoden endlich verkümmerten, und so ging die Kraft, aber auch der Wille unter zum Widerstande gegen Rom und Pseudoisidor, und der Triumph beider war die natürliche Folge. Die wenigen Synoden, welche in Frankreich und Deutschland am Ende des 9. Jarhunderts noch gehalten wurden, sind voll von Klagen über das Sittenverderbnis der Bischöfe und der übrigen Geistlichkeit, über die Vernachlässigung des Synodalinstituts und das drohende Verderben der Kirche, es sind die letzten warnenden Stimmen, welche aber ohne Anklang verhallten. Auf einigen dieser Synoden werden auch falsche Dekretalen citirt, z. B. in der von Köln vom J. 887, Kap. 3, von Metz vom J. 888, Kap. 5, von Makra vom J. 881, Kap. 5, von Tribur vom J. 895, Kap. 2, 7—9, 19, 22, 32, von Troies vom J. 909, Kap. 5. Nur einmal noch auf der Synode von Rheims im J. 991 finden wir einen energischen Widerstand fränkischer Bischöfe, besonders des Erzbischofs Arnulf von Orleans gegen die falschen Dekretalen, vermittelst deren Arnulf von Rheims in seinem Hochverratsprozeß die Kompetenz der Synode bestritt (vgl. Beitr. S. 89. 90).

Seit dem Ende des 9. Jarhunderts wurden zalreiche Auszüge des pseudoisidorischen Werks veranstaltet, unter denen die sogen. Capitula Remedii Curiensis die bekanntesten sind (s. den Art. „Kanonen- und Dekretalensamml." Bd. VII, S. 481. 482), besonders aber wurde die allgemeine Verbreitung der falschen Dekretalen vermittelt und gesichert durch ihre Aufnahme in die großen systematischen Kanonensammlungen jener Zeit, welche einen großen Teil ihres Materials aus jenen entlehnt haben, z. B. die Collectio Anselmo dedicata, das Dekret Burchard's, die beiden Werke Ivo's, die Sammlung Anselm's von Lucca, die collectio trium partium u. a. (s. denselb. Art. Bd. VII, S. 482 ff.). Da diese Sammlungen zugleich die Quellen waren, aus denen Gratian sein Dekret zusammenstellte, so wurde der Kern der falschen Dekretalen ein integrirender Bestandteil des Corpus juris canonici und mit diesem allgemein rezipirt.

De Smedt hat in einem im 6. Bande der Études religieuses, historiques et littéraires (par des Pères de la compagnie de Jésus, Paris 1870, p. 77—101) abgedruckten Aufsatze: „Les fausses décrétales" den Beweis zu füren gesucht, daß mit einer einzigen Ausnahme die Päpste bis zur Mitte des 11. Jarhunderts die falschen Dekretalen nie citirt und deren Authenticität anerkannt hätten. Ich habe bereits oben nachgewiesen, daß Papst Nikolaus I. in seinen Streitigkeiten mit Hinkmar von Rheims und in der Rothadschen Angelegenheit zwar die falschen Briefe nicht namentlich citirt, aber von den pseudoisidorischen Grundsätzen einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht, die Autorität derselben also anerkannt

Digitized by Google

hat. Hadrian II. citirt in den ep. 28 ad episcop. Duziacens. (Harduin. Concil. T. V, 722) eine Stelle aus der falschen Dekretale des Anterus (die einzige Ausnahme, welche De Smedt einräumt), stellt aber außerdem mehrfach pseudoisidorische Grundsätze auf (vgl. meine Beitr. zur Gesch. der falschen Dekretalen S. 86). Wenngleich ich die von Maaßen im J. 1873 veröffentlichte Rede nicht dem Papst Hadrian II., sondern einem andern Geistlichen zuschreibe (s. oben S. 366), so bleibt doch bemerkenswert, daſs in derselben, welche wahrscheinlich auf einer römischen Synode gehalten wurde, zalreiche Citate aus den falschen Dekretalen enthalten sind. In einem Briefe Stephans VI. an den Bischof von Mainz (teilweise mitgeteilt in Ivo Decret. IV. 232; Gratian. Decret. Dist. VI, c. 13) bezweifelt derselbe nicht die in dem pseudoisidorischen Briefe des Athanasius an Papst Markus enthaltene Mitteilung, daſs die Synode von Nicäa 70 Kapitel abgefaſst habe. In den Briefen der Päpste des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jarhunderts habe auch ich keine ausdrückliche Anfürung falscher Dekretalen gefunden, um so häufiger aber sind dergleichen Citate seit dieser Zeit in Briefen Leos IX. (Hard. Concil. T. VI, col. 951), besonders Gregors VII. (Hard. a. a. O. col. 1427, 1470, 1523 u. ff.), Paschal. II. (a. a. O. 1852) u. a.

Daſs später die falschen Dekretalen in Deutschland weit weniger verbreitet und bekannt waren als in Frankreich, zeigt ein von Kunstmann in der Freiburger Zeitschrift für Theolog. Bd. 4, S. 126 veröffentlichtes, auf der Synode zu Gerstungen im J. 1085 erlassenes Schreiben des päpstlichen Legaten und der sächsischen Bischöfe, hier heißt es: „Sperabant autem illud furtum eorum ideo ad praesens non posse deprehendi, quod illa Isidori dicta non de excellentioribus illis auctoritatibus sint ac proinde minus agitata et magis ignota“.

Bis zum 15. Jarhundert war der Glaube an die Echtheit der pseudoisidorischen Briefe allgemein; nur eine vereinzelte Stimme gegen dieselbe ist mir aus dieser Zeit bekannt: Stephan von Tournai († 1203) schrieb an einen, nicht näher bezeichneten Papst unter anderen Klagen über die damaligen kirchlichen Zustände: „Kursus si ventum fuerit ad judicia quae jure canonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis judicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva decretalium epistolarum quasi sub nomine sanctae recordationis Alexandri papae et antiquiores sacri canones abjiciuntur, respuuntur, expuuntur. Hoc involucro prolato in medium, ea quae in conciliis sanctorum patrum salubriter instituta sunt, nec formam consiliis nec finem negotiis imponunt, praevalentibus epistolis, quas forsitan advocati conductitii sub nomine Romanorum pontificum in apothecis sive cubiculis suis confingunt et conscribunt. Novum volumen ex eis compactum et in scholis solemniter legitur et in foro venaliter exponitur, applaudente coetu notariorum, qui in conscribendis suspectis opusculis et laborem suum gaudent imminui et mercedem augeri . . . .“ (Notices et extraits, Vol. X. P. 2, p. 101). Im 15. Jarhundert sprach zuerst der Kardinal Nikolaus von Cusa (De concord. cathol. III, 2) und Johannes Turrecremata (Summa eccles. II, 101) Zweifel an der Echtheit der Dekretalen aus; nachdem diese durch den Merlinschen Druck zugänglicher geworden, wurde die Fälschung durch die Untersuchungen der Magdeburger Centuriatoren (Eccles. hist. II, 7. III, 7) und französischer Kritiker, wie Dümoulin und Le Conte, unwiderleglich nachgewiesen. (Vgl. Theiner a. a. O. S. 11 ff.; Richter, Diss. de emendatorib. Gratiani, Lips. 1835, p. 26. 30. 31). Zwar versuchte der Jesuit Torres (Turrianus adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicor., Florent. 1572), die Authenticität der Dekretalen zu retten, die Gegenschrift des reformirten Predigers Blondel (Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1628) wies aber schonungslos mit Gelehrsamkeit und Gründlichkeit die Schwäche und Nichtigkeit dieses Versuches nach, namentlich durch eine sehr genaue Untersuchung über die von Pseudoisidor benutzten Quellen. Abgesehen von dem Bemühen des Franziskaners Bonaventura Malvasia (Nuntius veritatis Davidi Blondello missus, Rom. 1635),

Digitized by Google

gleichwol die Echtheit der Dekretalen zu verteidigen, ist seit dem 17. Jarhundert bis zum Jare 1866 die Fälschung nicht mehr bezweifelt worden. Besondere Verdienste auch um die Geschichte der falschen Dekretalen haben sich die Gebrüder Ballerini erworben; die außerordentlich reiche neuere Litteratur ist bereits oben bei Besprechung der einzelnen Kontroversen angegeben worden. Im Jare 1866 hat Eduard Dumond in einem Aufsatz: Les fausses décrétales in der Revue des questions historiques Tom. I, p. 392 sq. und Tom. II, p. 97 sq. nochmals den natürlich total verunglückten Versuch gemacht, die Authenticität der Dekretalen zu retten.

Von besonderem Interesse ist noch die Frage, welchen Einfluss die pseudoisidorischen Briefe auf die kirchliche Verfassung ausgeübt haben. Zunächst ist nicht zu leugnen, dass dieselben in dieser Beziehung vielfach überschätzt worden sind. Die früher sehr verbreitete Ansicht, wonach der römische Primat seine Ausbildung und Anerkennung vorzugsweise jenem Betruge Pseudoisidors verdanke, ist wol gegenwärtig als überwunden zu betrachten; im Gegensatze zu derselben wird aber, namentlich von den meisten katholischen Kanonisten, die Behauptung aufgestellt, dass die falschen Dekretalen im wesentlichen an der kirchlichen Disziplin nichts geändert haben und nur der Ausdruck ihrer Zeit gewesen seien, welche auch one sie ihren Fortgang gehabt hätte (Walter § 98; Phillips Kirchenr. Bd. 4, § 174; Hefele im Freiburg. Kirchenlexikon Bd. 8, S. 859; Luden (Protest.), Gesch. d. deutschen Volks, Bd. 5, S. 473 ff. u. a.). Walter hat a. a. O. seine Ansicht durch eine Vergleichung der wichtigsten pseudoisidorischen Bestimmungen mit dem älteren Recht nachzuweisen gesucht. Neu ist in den pseudoisidorischen Dekretalen der Grundsatz, dass alle Synoden, auch die Provinzialsynoden, für ihren Zusammentritt der Zustimmung oder doch der nachfolgenden Bestätigung des Papstes bedürfen, da die bekannte Stelle in der Historia tripartita IV, 9, 19 nur von den allgemeinen Konzilien spricht, allein diese Beschränkung ist nie praktisch geworden; dasselbe gilt von der, übrigens bereits in den sylvestrinischen Gesten befindlichen Bestimmung, dass ein Laie nicht Ankläger wider einen Geistlichen sein dürfe. Neu sind ferner die in den Dekretalen ganz besonders betonten und zum Überdruss widerholten Sätze, dass jeder angeklagte Bischof ein unbeschränktes Appellationsrecht nach Rom habe, namentlich, wenn er seine Richter für infesti et suspecti hält, dass in allen causae majores und negotia episcoporum die Definitiventscheidung ausschließlich dem Papste gebüre, auch wenn nicht appellirt worden sei. Besonders lehrreich und interessant sind gerade in Beziehung auf diese Punkte die durch die Streitigkeiten Hinkmars mit Rothad und seinem Neffen herbeigeführten Verhandlungen, in denen der Gegensatz zwischen dem bisher geltenden Rechte und den pseudoisidorischen Prinzipien sehr scharf hervortritt. Zum Beweise dafür, dass diese Sätze schon vor Pseudoisidor von Päpsten ausgesprochen worden seien, beruft sich Walter auf mehrere Dekretalen; allein der Brief Gregors IV. vom J. 832 ist, wie oben bereits erwänt, unzweifelhaft unecht, in dem Schreiben Leos IV. an die Bischöfe der Bretagne vom J. 850, sowie des Sergius II. im J. 844, wird die päpstliche Entscheidung nur im Falle einer Appellation des Bischofs in Anspruch genommen, und dass Nikolaus I. in der Sache Rothads außer den älteren echten Quellen auch die falschen Dekretalen benutzt hat, habe ich oben nachgewiesen. Die Ansicht, dass die damaligen Umstände von selbst, ganz unabhängig von den Dekretalen, in dieser Beziehung auf eine Veränderung der Disziplin hingedrängt hätten, kann ich nur insofern gelten lassen, als auch nach meiner Überzeugung die Pergamente Pseudoisidors jene Änderungen in Betreff des Begriffs und Umfangs der causae majores und der Appellationen nicht herbeigeführt hätten, wenn dieselben nicht den allgemeinen kirchlichen Zuständen und der durch eine historische Notwendigkeit gestützten Primatialidee entsprochen hätten. Jedenfalls ist aber nicht zu verkennen, dass jene Briefe, indem sie, obschon zur Realisirung episkopalistischer Zwecke, jene Prinzipien aufstellten und mit dem Nimbus urchristlicher Autorität umkleideten, zur Entwickelung und Ausbildung des römischen Primats auch ihrerseits sehr wesentlich beigetragen haben.

Wasserschleben.

Digitized by Google

Ptolemäus s. Gnosis Bd. V S. 228.

Publicani. Mit diesem Namen wurden die Katharer seit der Mitte des 12. Jahrhunderts im Norden von Frankreich und in England benannt. Der Name kommt wahrscheinlich von Paulicianer her; die Kreuzfahrer nämlich, die im Oriente Paulicianer getroffen hatten, nannten die Katharer auch so, weil sie wie die Paulicianer Dualisten waren. Es ist dies keine bloße Vermutung, da mehrere französische Schriftsteller die Paulicianer geradezu Popelicans nennen, so Villehardouin. — Darin stimmen überein Du Cange s. v., Mosheim in den Institut. und Schmidt, histoire et doctrine de la secte des Cathares II, p. 280.

Herzog. †.

Pufendorf, Samuel, Freiherr von. Das ganze Mittelalter hindurch galt die essentielle Gerechtigkeit Gottes als der Archetyp, die Eigenschaften Gottes als die Norm, der Dekalog als das Gesetzbuch des Naturrechts. Der Protestantismus hob, auch hier seinem eigentümlichen Wesen treu, in allmählicher Entwickelung (Melanchthon, Nik. Hemming) das Naturrecht von diesem objektiven Grunde ab und versetzte sein Prinzip in den Menschen. Hier waren zwei Fälle möglich, indem der Mensch, als Prinzip des Naturrechts, entweder im Lichte der Offenbarung oder rein als solcher betrachtet wurde. Geschah jenes, so entstand das Integritätssystem, nach welchem das Recht, als zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehörig, aus dem Stande der Unschuld hergeleitet wurde (quicquid convenit cum statu integritatis, illud est faciendum). Im zweiten Falle ergab sich das Socialitätssystem, welches das Recht auf die Natur des Menschen gründet, wie sie eben ist. Für das Socialitätsprinzip hatte Hugo Grotius das lang nachklingende Wort gesprochen: das Naturrecht ein Diktat der reinen, durch den natürlichen Socialitätstrieb bestimmten Vernunft, unverbrüchlich und unwandelbar selbst für den allmächtigen Gott. Den Meerschaum des Grotius vollendete Pufendorf, der erste deutsche Professor des Natur- und Völkerrechts, in Heidelberg, Lund, zuletzt Historiograph des großen Kurfürsten in Berlin († 1694), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre systematische Vervollständigung in seinem berühmten Werke De jure naturae et gentium, Londini Scanorum (Lund) 1672; Frcf. 1684 u. ö. Moral und Recht vermischend, stellt er die Rechtserkenntnis dar als drei Quellen entfließend: der Vernunft, den bürgerlichen Gesetzen und der göttlichen Offenbarung, woraus drei Disziplinen: Naturrecht, bürgerliches Recht und Moraltheologie — sich ergeben. Das Naturrecht erzieht den sozialen Menschen für die Erde, die Moraltheologie den Christenmenschen für den Himmel. Das Prinzip des Naturrechts ist der Socialitätstrieb. Der Mensch als animal sociabile kann nicht exlex sein. Die Bedeutung Pufendorfs liegt sonach darin, daß er, konsequenter als Grotius, das Naturrecht zu einer rein rationalen Wissenschaft macht, unabhängig von der göttlichen Offenbarung, von der Auktorität des Glaubens und der Theologen. Seine Opposition richtet sich von hier aus einmal gegen die essentielle Gerechtigkeit als Prototyp des Naturrechts. Die göttliche Gerechtigkeit verliert deshalb ihre prototypische Bedeutung für das Naturrecht, weil ihre Gleichartigkeit mit der menschlichen Gerechtigkeit unnachweisbar ist. Die Herleitung des Naturrechts aus christlichen Prinzipien vernichtet dessen Universalität, indem nicht nur die Nichtchristen von diesem Rechtsforum ausgeschlossen wären, sondern auch in der christlichen Kirche kein einheitliches Rechtsbewußtsein zustande kommen würde. Die Orthodoxen würden ein anderes Rechtskompendium haben und die Synkretisten ein anderes. Das Naturrecht nimmt den Menschen nach seiner unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Beschaffenheit, unbekümmert um die Dogmen und Fragen der Theologie, wie der Mensch in den erfahrungsmäßig verderbten Zustand geraten ist. Wenn nun auch Pufendorf das Naturrecht emanzipirt von der Theologie, one deren Dogmen zu widerstreiten, so hat er doch die Religion festgehalten zunächst als Mittel zur Verwirklichung des Rechts (vinculum et velut coagulum humanae societatis) und Gott als dessen Urheber (Deum esse autorem legis naturalis). Sein Lehrer, der berühmte Mathematiker Erhard Weigel in Jena (gestorben

Digitized by Google

1699)*), hatte die Methode der Geometrie, dieses Ableiten von Folgerungen aus allgemein zugestandenen Axiomen, für Philosophie und Moral empfohlen, ja das mysterium trinitatis aus den principiis geometricis zu demonstriren sich unterfangen, welches letztere er auf Verlangen der theologischen Fakultät revociren mußte. In gleicher Weise wünschte Pufendorf die Theologie nach mathematischer Methode behandelt, als wodurch nicht nur ein großer Teil von Kontroversen verhindert, sondern die theologische Wissenschaft auch so befestigt werden könnte, daß nur Geisteskranke und fehlerhaft Affizirte ihr widerstreben würden. Die allgemeinen Erkenntnisbegriffe und der fortlaufende Schriftsinn sollten die Axiome dazu liefern (s. Epistola Pufendorfii ad fratrem super theologia in formam demonstrationis redigenda, abgedruckt bei Pfaff, Histor. litter. theol. I, 398). Mit allem diesem hatte er dem theologischen Zeitbewußtsein zu viel zugemutet. Bald türmten sich Wolken über seinem Haupte. Seine Kollegen in Lund, Nik. Beckmann (Asinius Tenebrio), der bei Verlust der ewigen Seligkeit seine Angriffe machen wollte, und Josua Schwarz (calumniae architectus) begannen den Streit, nannten Pufendorf einen monströsen Mann, einen Pasquinus redivivus und schädlichen Atheisten, zogen einen Index novitatum aus seinem Naturrecht, verklagten ihn bei der Regierung, beantragten seine Entfernung von der Universität und ein Verbot des Bücherschreibens. Die Regierung mante zur Ruhe. Als man fortfur, zu tumultuiren, wurde der Index für ein famoses Libell erklärt und den Ruhestörern allerhöchste königliche Ungnade angedroht. Beckmann ließ hierauf den Index drucken. Die Regierung befahl, ihn beim Kopf zu nehmen und zu incarceriren. Der aber war bereits nach Kopenhagen entwichen und forderte Pufendorf auf eine gute Fuchtel oder auf ein par Pistolen. Die Antwort war öffentliche Verbrennung des Index, obwol Schwarz gegen dies schändliche Verfaren bei den Wunden Christi bat, Infamerklärung und Proskription Beckmanns aus allen königlichen Landen. Nachdem dieser zur römischen Kirche übergetreten war und diese so um einen Stocknarren reicher gemacht hatte, genoß er bei dem Fürstbischof von Bamberg das Gnadenbrot. Schwarz, der, als ihm zu reden verboten ward, wenigstens brummte, wurde als Überläufer zu den Dänen Superintendent in Schleswig. Beckmann hatte den Index nach Wittenberg, Leipzig, Jena und Gardeleben, wo Friedrich Gesenius († 1687) Superintendent war, samt einer epistola cyclica geschickt, worin Pufendorf als ein Mann verdrehten Gehirns, der das natürliche und moralische Recht, den Dekalog und die Gesetze Gottes malitiös und gottlos zu vernichten sich bemühe, als Ausbreiter des Socinianismus und als Magister des reinen Atheismus ausgeschrieen wurde. Der Senior der Leipziger Theologenfakultät, Scherzer, erwirkte (1673) ein kurfürstliches Verbot, noch ehe Pufendorfs Werk bekannt worden war; dann griff Gesenius als Christianus Vigil den Streit auf, dessen Bannstral und Himmelsschlüssel Pufendorf nicht sonderlich fürchtete; hierauf Valentin Veltheim in Jena, ein erbitterter Gegner, eine Säule der alten scholastischen Barbarei. Pufendorf warf ihm pseudonym vor, daß er zu Leipzig gewesen und allda eine scholastische Ligue habe aufrichten wollen. „Welches Beginnen des Veltheims one raison und eine pure Pedanterie ist, auch in kein Gehirn kommen kann, es sei denn anstatt einer reellen Moralität mit mageren Tabellen als sprödem Heckerling angefüllet, und gleichwol trachtet der gute Tropf sich dadurch an Hrn. Pufendorf zu rächen und eine löbliche Akademie in Leipzig mit einzuflechten". Die Charteque des maskirten Joh. Rollettus Palatinus (d. i. Pufendorf) wurde in Jena wegen gröblicher Injurien wider unseren freundlichen Kollegen Veltheim konfiszirt (1677), der M. Gottfried Klinger aus Zittau, ein Anhänger Pufendorfs, der im Kollegio zum öftern die Scholasticos durchgezogen und Aristotelicam philosophiam fugilliret, 1676 zur Untersuchung gezogen. Sein Hauptgegner aber war Alberti in Leipzig, der, ganz auf dem alten Offenbarungsstandpunkte, mit der Behauptung hervortrat, der heil. Geist

*) Vergl. E. Spieß, Erhard Weigel, der Lehrer von Leibnitz und Pufendorf. Leipzig 1881.

Digitized by Google

habe die heil. Schrift auch zum Nutzen der Philosophie redigirt, und mit der Beschuldigung, Pufendorf habe so viel Neuerungen vorgebracht, dass alle orthodoxen Theologen sie ihm in seinem ganzen Leben nicht abwaschen könnten. Seckendorf, der Geschichtschreiber der Reformation, nannte die Ableitung des Naturrechts aus der Vernunft eine Methode der Heiden. Spottend und scherzend hat Pufendorf, besonders in der Eris Scandica (Frankfurt 1686) seine Gegner zurechtgewiesen. Für die natürliche Behandlung des Rechts berief er sich auf die heil. Schrift selbst, welche lehre, dass das Gesetz den Völkern ins Herz geschrieben sei; den Vorwurf des Atheismus beantwortet er damit, dass er im Naturrecht Gott nicht leugne, sondern präsupponire, „eben wie man in Institutionibus nicht ein eigen Kapitel nötig hat de Justiniano et Theodora, Justiniani uxore". Man solle Orthodoxie und Heterodoxie ein- für allemal den Theologen überlassen. Müsse doch nach Alberti auch der Krieg nach Analogie des Standes der Integrität geführt werden, und der Leipziger Scharfrichter habe, wenn schon nicht formaliter, so doch normaliter Dirnen den Staupbesen zu geben ad statum Paradisiacum. Ein besonderer Vorwurf traf ihn als Verteidiger der Polygamie. Pufendorf hatte nur behauptet, dass die Polygamie nicht direkt dem Naturgesetz widerstreite, wie Mord, Diebstal, Ehebruch, doch sage die Vernunft, dass es ehrbar sei und dem häuslichen Frieden zuträglich, in Monogamie zu leben. Auch ward ihm verübelt, dass er in Heidelberg mit Calvinisten Umgang gepflogen. Pufendorf räumte gern ein, er habe mit den Reformirten freundlich und friedlich gelebt, wie andere Lutheraner ebenfalls getan, aber den lutherischen Glauben habe er niemals verleugnet. „Mögen sich jene nun rühmen, den heroischen Geist Luthers zu besitzen; ach wie sehr ist er in der Länge der Zeit ausgeartet, wie ist aus dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!" Seine verscherzte Rechtgläubigkeit wider herzustellen, hat er in einem nachgelassenen Werke (Jus feciale divinum s. de Consensu et Dissensu Protestantium, Lubec. 1695, Fref. 1716) an der Union mit den Reformirten verzweifelt, so lange diese an ihrem Dogma vom absoluten Dekrete, durch welches der Bund Gottes mit den Menschen vereitelt werde, hingen. Dessen hatten sich die Reformirten von einem Pufendorf nicht versehen, seine Schrift sei das beste Mittel, die schwedischen Theologen, über die er so viel geklagt, mit ihm auszusönen (s. Bibliotheque choisie par Jean le Clerc. Tom. VII, 391). Mancherlei Schriften und Gegenschriften, auch wider ungenannte Tuckmäuser, sind in der Sache erschienen. — Pufendorfs Verdienste um das Kollegialsystem durch seine Schrift: „De habitu religionis Christianae ad vitam civilem" (Brem. 1687) sind Band VIII, S. 119 dieser Encyklopädie gewürdigt worden. — Übrigens fand Pufendorf erst durch Buddeus und Christian Wolff die Anerkennung, die ihm gebürte. „Seine Schriften", bemerkt Wolff, „werden nun gelesen, um daraus zu profitiren, in seiner Gegner Chartequen aber wird Käse und Pfeffer gewickelt, wenn ihnen noch die grösste Ehre widerfäret". Und ein Anhänger Wolffs sagt: „Pufendorf musste ein Bibelfeind und deswegen auch ein Feind Gottes gescholten werden, weil er das Principium iuris naturae et gentium nicht aus der Bibel nehmen wollte, sondern lieber aus der Natur des Menschen, als wodurch er glaubte, mit allen Gentibus raisonniren zu können. Nunmehr gilt er für den unter den Gelehrten, welcher nebst Grotius in dieser vortrefflichen Disziplin das Eis gebrochen".

Litteratur. Buddeus, Selecta iuris nat., Hal. 1717, p. 43; Stahl, die Philosophie des Rechts, 3. Aufl., Heidelberg 1854, I, 182; H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation, 3 Bde., Leipz. 1848 bis 1852, Bd. II; H. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 3 Theile, Braunschweig 1856—1862, III, 1, 83; J. C. Bluntschli in den von ihm und K. Brater herausgegebenen Deutschen Staats-Wörterbuch, Bd. VIII, S. 424—439; Derselbe, Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik, München 1864, S. 108; J. G. Droysen, Zur Kritik P.'s (in „Abhandlungen zur neueren Geschichte", Leipzig 1876). — Belege aus den

Digitized by Google

Quellen zu obiger Skizze s. in der Geschichte der protestantischen Theologie, Bd. II, S. 62 ff. von **G. Frank.**

Pulcheria, die reichbegabte, mit ungewönlichem Herschertalent ausgestattete Tochter des Kaisers Arcadius und ältere Schwester des Theodosius II., erhielt schon im J. 414, kaum 16järig, vom Senat den Titel Augusta und die vormundschaftliche Regierung für den genannten schwachsinnigen Kaiser übertragen, die sie ein Jarzent hindurch mit großer Selbständigkeit, aber freilich in engherzig mönchischem Geiste — den kaiserl. Palast förmlich in ein Kloster verwandelnd — führte. Bald nach der durch sie selbst gestifteten Heirat ihres Bruders mit Eudoxia-Athenais, der geistreichen Tochter eines atheniſchen Philosophen, entbrannte heftige Eifersucht zwischen den beiden Schwägerinnen. Beim Ausbruch des Pestorianischen Streits stellte Eudoxia sich auf die Seite des Nestorius, während Pulcheria — angeblich schwer gekränkt durch eine seitens dieses Patriarchen wider sie erhobene ehrenrürige Beschuldigung, sie habe mit dem Magistros Paulinus, einem höheren Hofbeamten, unerlaubten Umgang gepflogen — mit Cyrill v. Alexandrien conspirirte, und denn auch, durch ihren immer noch beträchtlichen Einfluss auf den Kaiser, den baldigen Sturz des Nestorius herbeiführte. Während der vier letzten Jare des Theodosius II. vom Hofe verbannt, sah sie mit Abscheu die dem Nestorianismus entgegengesetzte Lehreinseitigkeit des Eutyches und Dioskur kraft Eudoxias Gunst bei der Ephesinischen Räubersynode triumphiren. Doch erlangte sie schon kurz vor ihres Bruders Tode wieder den Haupteinfluss auf die Regierung, während ihre in Ungunst gefallene Schwägerin nach Jerusalem übersiedelte. Pulcheria erkor nun den tapferen Feldherrn Marcianus zu ihrem Gemal (mit dem Bedinge, dass sie durch die mit ihm geschlossene Ehe in ihrem Virginitätsgelübde nicht gestört würde), rehabilitirte durch das Concil zu Chalcedon (dessen sechster Session, am 25. Okt. 451, sie persönlich beiwonte) unter Verdammung sowol des Eutychianismus als des Nestorianismus die Orthodoxie und starb bald darauf vier Jare vor ihrem Gemal Marcian, am 11. Sept. 453. Der griechischen Kirche gilt sie als eine der ausgezeichnetsten Heiligen.

Vgl. AA. SS. t. III Sept., p. 503—540; auch t. IV, App. p. 778. — Nilles, S. J., Kalendar. manuale utriusque Eccl., I, p. 239 sq. F. v. Gregorovius, Athenais, Geschichte einer byzantin. Kaiserin. Leipzig 1881, bes. S. 60 ff. **Zöckler.**

Pullus oder Pulleyn, Robert (der Name findet sich in mehr als zwölf verschiedenen Formen; nach Wright: Robert le Poule, nach Hauréau: Robert Palleyn), englischer Scholastiker und römischer Kardinal des 12. Jarh.'s. — Über sein Leben haben wir nur unvollständige, zum teil widersprechende Angaben. Ort und Jar seiner Geburt sind unbekannt. Sein Geburtsland ist England. Er war Zeitgenosse der drei normännischen Könige Wilhelm II. (1087—1100), Heinrich I. (1100—1135) und Stephan (1135—1154); seine Geburt mag zwischen 1180 und 1190 zu setzen sein. Drang nach wissenschaftlicher Ausbildung scheint ihn frühe nach Paris gefürt zu haben, wo damals die dialektische Behandlung der Theologie unter Wilhelm von Champeaux, Peter Abälard, Gilbert ꝛc. ihre ersten Blüten entfaltete. Wie lange sein dortiger Aufenthalt gedauert, ob er jetzt auch schon als Lehrer dort aufgetreten, wissen wir nicht. Ausgezeichnet durch Stand und Reichtum wie durch Bildung und Charakter erlangte er nach seiner Rückkehr in sein Vaterland (c. 1130) hohe kirchliche Stellungen, insbesondere das Archidiakonat zu Rochester, und eröffnete in Oxford eine theologische Schule. Englische Schriftsteller (wie Pitseus, De ill. Angliae script. und De antiq. Acad. Oxon.) wollen wissen, dass P. „als Lehrer und Kanzler der Universität Oxford" durch seine Liberalität und Gelehrsamkeit, insbesondere durch seine eifrige Lehr- und Predigttätigkeit die alte, unter den dänischen Königen verfallene Oxforder Schule wider hergestellt und zu neuer Blüte erhoben habe. Diese Wirksamkeit scheint etwa fünf Jare lang, 1130—1135, gedauert zu haben, bis zum Tode König Heinrichs I., dessen besonderes Vertrauen P. besaß. War-

Digitized by Google

scheinlich waren die inneren Kämpfe, die nun England zerrütteten, die Veranlassung, dass P. nach Paris zurückkehrte und hier als Lehrer der Theologie auftrat, wie es scheint als Nachfolger Gilberts, nachdem dieser von Paris nach Poitiers gegangen. Empfohlen durch seine eigene Tüchtigkeit und Gelehrsamkeit (quem vita pariter et scientia commendabat, sagt Joh. Sarisb.) wie durch die Gunst Bernhards von Clairvaux, der ihn ob sanam doctrinam rühmt, fand er großen Beifall. Aus einem Briefe Bernhards (ep. 205, geschrieben nach Mabillon im J. 1140) sehen wir, dass der Bischof Ascelin oder Anselm von Rochester auf P.'s Rückkehr drang, und da dieser zu längerem Bleiben in Frankreich sich bestimmen ließ, die Einkünfte seiner Pfründe zurückhielt. Seine Appellation an Papst Innocenz II. hatte die Folge, dass dieser ihn nach Rom berief. Über die Stellung, die er dort anfangs einnahm, lauten die Nachrichten verschieden: nach Onuphrius Panvinus wäre er schon von P. Innocenz zum Cardinal ernannt worden und hätte als solcher schon bei der Wal Cölestins II. 1143 mitgewirkt; nach Ciaconi wäre er erst von letzterem zum Cardinal, von Papst Lucius II. (1144—1145), zum Kanzler des apostolischen Stules ernannt worden; jedenfalls ist er nicht erst von Papst Eugen nach Rom berufen, wie Neander V, 2, 544 annimmt. In päpstlichen Urkunden findet sich sein Name 1145—1146, vgl. Jaffé, Reg. Pontif. 606. 616. Als Eugen III. im Februar 1145 unter schwierigen Verhältnissen den päpstlichen Stul bestieg, empfahl der hl. Bernhard diesen seinen Schüler und Schützling mit warmen Worten der Unterstützung seines alten Freundes Robert (ep. Bernh. 362). Am 13. Juli 1146 findet sich seine Unterschrift zum letztenmale (s. Jaffé l. l.); über sein Todesjar schwanken die Angaben zwischen 1147 und 1154. Bei seinen Zeitgenossen stand er in hoher Achtung: Bernhard rühmt seine Gelehrsamkeit, seine treue und erfolgreiche Lehrtätigkeit, vor allem aber seine Rechtgläubigkeit; Wilhelm von St. Thierry (de relat. div.) und Johann von Salisbury, der in Paris sein Schüler war, sind voll von seinem Lobe (Joh. Sarisb. Metal. II, 10; I, 6, vergl. R.-E. VII, 59; Schaarschmidt S. 12). Dass er kein bloßer Schultheolog, sondern zugleich ein praktisch tüchtiger, rechtskundiger und dabei dem römischen Stule eifrig ergebener Kirchenmann war, zeigen seine Schriften, wie die hohe Stellung, die er unter mehreren Papstregierungen einnahm.

Von seinen Schriften ist Manches ungedruckt, aber zum teil noch handschriftlich vorhanden: so ein Kommentar zu der Apokalypse, zu den Psalmen (Mskr. auf dem britischen Museum), ein Traktat de contemtu mundi, eine Schrift de doctorum dictis libri IV, Sermones de communi sanctorum, de omnibus humanae vitae miseriis (Mser. in Dublin s. Montfaucon, bibl. bibl. und Fabricius I. l.), praelectiones. Sein Hauptwerk aber, auf welchem seine theologische Bedeutung beruht und wodurch er unter den Sententiariern des 12. Jarhunderts, den Vorläufern des Lombarden, eine hervorragende Stellung einnimmt, sind seine, warscheinlich vor 1140 verfaßten Sententiarum de theologia s. de s. trinitate libri VIII, herausgegeben auf Grund einer Rheimser, jetzt Pariser Handschrift von dem Mauriner Hugo Matthoud, Paris 1655 Fol.; abgedruckt bei Migne, Patrol. lat. t. 186, S. 625 ff.

Dieses Werk ist nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine bloße Sammlung von patristischen Auktoritäten, sondern ein theologisches Handbuch, das sich beinahe über alles verbreitet, was zur Theologie seiner Zeit gerechnet werden kann, eine auf Grund der Schrift und der kirchlichen Überlieferung durchgefürte dialektische Behandlung der Glaubenslehren und der Fragen der kirchlichen Praxis, und zwar in einem Umfange und einer Vollständigkeit, welche über die Arbeiten seiner meisten Vorgänger auf diesem Gebiete (eines Hildebert von Mans, Hugo von St. Victor ꝛc., vgl. Cramer a. a. O.) hinausgeht. Zur Erleichterung der Übersicht ist das Ganze in 8 Bücher, jedes Buch in einzelne Kapitel oder Distinktionen (im ganzen sind es deren 238) geteilt, der Ausfürung aber noch eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel vorangestellt (praenotationes, in quibus summatim praelibantur, quae in sequentibus latius tractantur). Der Stoff wird in folgender Ordnung behandelt: Lib. I. Gottes Dasein, Wesen, Eigen-

Digitized by Google

schaften, Dreieinigkeit; II. Schöpfung, Engel, Mensch, Ursprung der Seele, Adams Fall und seine Folgen, Erbsünde; III. Gesetz, Beschneidung, Gnade, Menschwerdung; IV. der Gottmensch, Glaube, Hoffnung, Liebe, Leiden und Tod Christi, Höllenfart; V. Auferstehung, Sitzen zur Rechten Gottes, Sendung des Geistes, donum fidei, Taufe, Konfirmation, Sündenvergebung; VI. Zurechnung der Sünde, böser Wille, Unwissenheit, Schwachheit, Versuchungen der bösen und Beistand der guten Engel, Buße und Beichte, priesterliche Binde- und Lösegewalt; VII. Bußleistungen, Disziplin, Gebet, Almosen, Zehnten, geistliche und weltliche Gewalt, ordo und ordines, drei Stände in der Kirche (praelati, continentes, conjugati), Ehe und Eheordnung; VIII. Sakrament des Leibes und Blutes Christi, Fasten und Freiheit der Speisen, Antichrist und Zukunft Christi, Weltbrand, Totenauferstehung, Gericht, Seligkeit und Verdamnis.

Schon diese Übersicht zeigt, daß der Inhalt keineswegs auf dogmatische Fragen sich beschränkt, sondern auch auf ethische, praktische, kirchenrechtliche Materien sich erstreckt, sowie andererseits daß die Ordnung keine streng systematische ist. Manche Gegenstände verdanken ihre Stelle einer ganz zufälligen Gedankenverknüpfung, und nach ihrer digressiven Erörterung wird der abgebrochene Faden wider aufgenommen; auch werden zum teil dieselben Gegenstände an verschiedenen Stellen aus verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die Behandlung selbst ist eine Verschmelzung der dialektischen Methode Abälards mit derjenigen der kirchlichen Positivisten, — darauf berechnet, den überlieferten Kirchenglauben durch Vernunftgründe zu erweisen, Einwendungen und scheinbare Widersprüche durch logische Erörterung zu lösen, zuletzt aber gegenüber von den Zweifeln und Einreden der Vernunft die Auktorität der Schrift und der kirchlichen Überlieferung festzuhalten und festzustellen. Ihm ist es nicht wie einem Abälard oder anderen „Dialektikern“ um die Probleme zu tun; noch weniger will er das Vertrauen auf die kirchliche Tradition durch Aufzeichnung ihrer Widersprüche erschüttern; vielmehr sucht er die Gegensätze auszugleichen, die Zweifel und Widersprüche der Vernunft zurückzuweisen, das Ansehen der Kirche und Kirchenlehre festzuhalten und zu befestigen. Eben diese „Verbindung der dialektischen Richtung mit der kirchlichen“, dieser über alle Widersprüche der Vernunft stets obsiegende kirchliche Positivismus ist es, was seine Eigentümlichkeit ausmacht und seine geschichtliche Stellung in der Mitte zwischen Abälard und Bernhard, aber auch zwischen A. und dem Lombarden charakterisirt.

Zu dem Gegensatze des Realismus und Nominalismus verhält er sich indifferent: er leugnet ausdrücklich die Realität der Universalien (I, 4: ratio evincit, universalia non esse), one jedoch andererseits zu der nominalistischen Theorie sich zu bekennen. Der Dialektiker, welcher obscurum obscuro, incredibili creditum solvere quaerit, hat in Glaubenssachen nichts zu sagen; keine menschliche Logik ist im Stande, das Geheimnis der Trinität oder der Gottmenschheit Christi zu begreifen, da die drei Personen weder als drei Teile eines Ganzen, noch als drei Individuen einer Gattung gedacht werden dürfen; Gott ist weder Substanz noch Accidenz, er ist überhaupt undefinirbar, unnennbar, und auch von der menschlichen Seele kann man im Grunde nur sagen, was sie nicht ist, nicht was sie ist (I, 1. 10). Der Glaube bedarf auch im Grunde keines Beweises; das Eine wie das Andere ist ein wunderbares, aber unerklärliches Geheimnis; woher wissen wir, daß drei und nicht mehr Personen in der Gottheit sind, nisi quia auctoritati credimus? Der Glaube gibt aber eine weit festere Gewißheit als die Erfarung: fide absentia, quam cognitione praesentia firmius tenemus eisque mentis assensu inconvulsi haeremus. Was einmal durch kirchliche Auktorität entschieden ist oder auch nur in der Meinung der Zeitgenossen als ausgemacht feststeht, wird niemals angezweifelt, ja sogar bei Besprechung anderer Fragen benutzt, um zu beweisen, daß man an dem Unbegreiflichen keinen Anstoß nehmen dürfe. So fordert P. z. B. am Schlusse des I. Buches (I, 15) auf zu vorsichtiger Besprechung des Problems der göttlichen Macht, dessen Dunkelheiten sich niemals ganz aufhellen lassen, da wir nicht sagen können, wie dieselbe an sich ist, sondern nur, wie wir uns dieselbe vorstellen (Dei de potentia timide disputandum, nec quid ipse valeat pe-

Digitized by Google

nes se, verum quid de eo senserimus asserendum); und zur näheren Begründung dieses Satzes verweist er auf die Unbegreiflichkeit der Gegenwart Christi im Abendmal: „Was liegt unserem Verständnisse ferner, als dass Christi Leib ganz im Himmel beharrt und doch täglich nicht stückweise, sondern ganz und ungeteilt auf vielen Altären von den Gläubigen auf Erden genommen wird? und doch ist nichts dem menschlichen Verstande unglaublicher, nichts dem Glauben gewisser". Wir sehen, wie weit P. entfernt ist von dem Wan, die Dogmen der Kirche rationell begründen zu können, — sehen aber auch, wie diese von Guitmund von Aversa herrürende Formulirung der Abendmalslehre (vgl. den Artikel Transsubstantiation R.-E. 1. Aufl. Bd. XVI, 317) in kaum 60 Jaren zum unumstößlichen Axiom geworden war. — Wie hier so ist es P. überall bei Besprechung der einzelnen Thesen um möglichst scharfe Zuspitzung der Probleme, ja mehr um die Betonung ihrer Unlösbarkeit als um eine bestimmte Lösung und Entscheidung zu tun. Mit Vorliebe verfolgt er das Für und Wider, das Sic et Non in seinen Konsequenzen oder erörtert es in hypothetischen Fragen, die Entscheidung dem Leser überlassend. „Er begnügt sich, eine Lehrfrage aufzuwerfen, und zwar bejahender oder verneinender Weise, trägt sodann die Gründe für die Bejahung oder Verneinung vor, fast immer in hypothetischen Schlüssen, one dass man eher als am Ende sehen kann, für welche von den entgegengesetzten Meinungen er sich erklärt" (Cramer S. 523 f.). Was schließlich den Ausschlag gibt, ist nicht die Dialektik, aber auch nicht das religiöse oder ethische Interesse, sondern die „Auktorität", und zwar teils die der heil. Schrift, die er sehr häufig, stets natürlich in der vulgata citirt, teils und wol öfter die Aussprüche der älteren Kirchenlehrer, bes. Augustin, aber auch Hieron., Leo, Gregor, Isidor u. a. (Cramer S. 526), die Konzilienschlüsse und vor allem die Entscheidungen der Päpste, die er einfach als „römische Auktorität" zu citiren pflegt. „So ruft die Auktorität", das ist die gewönliche Formel, deren er sich bekennt, wenn er auf die kirchliche Überlieferung sich beruft, und diese steht ihm so hoch, dass er sie der Auktorität Christi geradezu an die Seite stellt, vgl. z. B. VIII, 3: institutio Christi mutanda non est, aber gewisse Dinge, wie die Austeilung des Abenmals an die Laien, hat Christus seiner Braut, der Kirche, überlassen — sponsae suae commisit judicio, daher man sich hierin an die auctoritas Romana zu halten hat. So sehr aber P. bemüht ist, seine Sätze möglichst auf die Auktorität der kirchlichen Überlieferung zu gründen, so fehlt es bei ihm doch auch nicht an besonderen Meinungen, worin er selbst von seinem vornehmsten Gewärsmanne Augustin abweicht. Dahin gehört z. B. seine kreatianische Ansicht von der göttlichen Erschaffung der Menschenseelen (II, 7), seine Lehre, dass Vater und Son zwei principia des hl. Geistes seien (I, 6); seine Theorie von der Menschwerdung, indem er lehrt, dass die göttliche Natur zuerst im Schoße der Maria mit dem noch unbeseelten Leibe Jesu sich verbunden, die Beseelung dieses Leibes erst später erfolgt sei; ferner seine doketische Ansicht von Christo, indem er z. B. jedes Wachstum Jesu an Weisheit und Tugend leugnet ꝛc.; ferner seine Lehre von den Dämonen, ihrem Fall und jetzigen Zustand, von der Buße und Beichte, den Sakramenten ꝛc. (vgl. Bach a. a. O. und die Noten des Herausgebers Matthoud).

Eben diese zalreichen individuellen und originellen Anschauungen, die am Maßstabe der späteren kirchlichen Ansicht gemessen als bedenklich, wo nicht heterodox hätten erscheinen können, wenn nicht seine Orthodoxie in Bernhards Gunst und der römischen Kardinalswürde so starke Garantieen gehabt hätte, erklären es — neben der Dunkelheit seiner Sprache und dem Mangel an systematischer Abrundung — zur Genüge, dass Pullus' Sentenzen trotz ihrer größeren Originalität und Reichhaltigkeit weniger geeignet schienen, der Nachwelt als Lehrbuch der kirchlichen Dogmatik zu dienen, als die mindestens um ein Decennium jüngere Sentenzensammlung seines Schülers Petrus Lombardus, die bei geringerer Originalität durch größere Kürze, Verständlichkeit und Maßhalten im scholastischen Formalismus sich auszeichnet (vergl. den Artikel VIII, 751). Offenbar aber sind Pullus' Sentenzen neben Hugo und Hildebert eine Hauptquelle, aus welcher der Magister sententiarum geschöpft und die er zum teil einfach ausgeschrieben hat, wä-

Digitized by Google

rend andererseits das Werk des Pullus sichtlich unter dem Einflusse und Benutzung von Abälards Sic et Non — als dessen Nachbild und positiv kirchliches Gegenbild — entstanden ist (vgl. Cousin, Introduction zu den Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836).

Für den Stand der dogmatischen und disziplinarischen Entwickelung seiner Zeit verzeichnen wir noch folgende von Pullus vertretene charakteristische Sätze: Die Menschen sind geschaffen, um die gefallenen Engel zu ersetzen. Hätte Adam nicht gesündigt, so gäbe es keine Verdammte, sondern nur Gefallene und Gerettete, da man one Fall Gottes Barmherzigkeit nicht erfaren würde (2, 16). One den Fall wären die Menschen nur vollkommen geworden; durch den Fall und die dadurch notwendig gewordene Erlösung sind sie noch vollkommener geworden (2, 17). Die Seelen werden von Gott erst im Momente ihrer organischen Vereinigung mit dem Leibe geschaffen (2, 9). Der Logos einigte sich bei der Inkarnation zuerst mit dem im Schoße der Jungfrau gebildeten Leibe und dann erst mit der Seele (3, 16). Christus hat zwar ein Lösegeld für uns bezalt, aber nicht dem Teufel, was ja Abgötterei wäre, sondern seinem Vater, dem er gehorsam gewesen ist bis zum Tode. Gott aber gefiel es (placuit), um den Preis dieser Oblation die Gefangenen heimzuführen und den Verleumder zu demütigen — eine Vorstellung, die auf die acceptilatio des Duns Scotus fürt. Der Teufel, der anfangs nicht wuſste, daſs durch Christus seine Macht vernichtet werden solle, reizte die Juden zu seiner Kreuzigung, versuchte aber später vergebens durch die Gemalin des Pilatus diese zu verhindern; er war aber nicht im Stande, der von ihm zur Raserei gesteigerten Leidenschaft der Juden Einhalt zu tun (4, 14). One Liebe gibt es keine Sündenvergebung (5, 31). Die Heiligen erscheinen in den Visionen nicht wirklich auf Erden (5, 3). Die Intention des Priesters ist nicht notwendig zur Wirksamkeit der Sakramente, sondern nur der korrekte Vollzug der äußeren Handlung (5, 15). Sakramente zält P. fünf wie Alger von Lüttich (5, 22; 7, 14). Die Austeilung des heiligen Males an die Laien hat Christus seiner Braut, der Kirche, überlassen; diese ist daher berechtigt, unter Umständen den Genuſs auf eine Gestalt zu beschränken (VIII, 3), jedenfalls aber darf nicht panis vino intinctus gereicht werden, denn das hat die auctoritas Romana verboten (ebend.) Die Dämonen haben vom Augenblicke ihrer Erschaffung an gesündigt, darum Gottes Angesicht nie gesehen, sie sind noch nicht in der Hölle, sondern werden bis zum Gericht in der Luft gequält (2, 5). Verdammte können noch in der Hölle durch Gottes allmächtige Erbarmung selig (7, 27), ihre Strafen vielleicht durch die Verdienste der Lebenden in etwas gemildert werden (1, 14). Er untersucht, ob Adam bei der Auferstehung wieder die Rippe empfange, aus der Eva gebildet ist, ob Kinder dann die verlorenen Zäne zurückempfangen; doch kann er sich eines bescheidenen Zweifels nicht erwehren bei der Frage, ob auch Christo die in der Beschneidung abgenommene Vorhaut restituirt werde (8, 17).

Für die kirchliche Disziplin und Sitte verdienen folgende Bemerkungen Beachtung: Nur im Notfalle oder wenn der proprius sacerdos nicht zu raten weiß, soll man einem anderen Priester beichten (6, 52). Die Beichte der Todsünden ist ordentlicherweise einem Priester abzulegen; doch kann man, wenn kein Priester da ist, auch einem Laien nicht bloß die läſslichen — was unter allen Umständen verstattet ist —, sondern auch die Todsünden bekennen, und zwar drückt er sich so aus, daſs er auch einer solchen Beichte die Wirkung der Sündenvergebung nicht abgesprochen haben kann (6, 51). Den zum Tode verurteilten Verbrechern versagte man damals die Absolution und Kommunion (6, 53 in fine). Unter den Satisfaktionen waren noch eigenhändige Züchtigungen durch die Priester im Gebrauche (7, 3). Die Eltern durften bei der Taufe ihrer Kinder die Kirche nicht betreten (7, 19). Ungetauft sterbende Kinder entbehren der kirchlichen Beerdigung. Die alte Sitte, auch die Kindertaufen auf die solennen Taufzeiten zu reserviren (vgl. 1. A. XV, 478), scheint noch nicht völlig erloschen (7, 17), doch sollen die Eltern ermant werden, quoniam sine lavacro salus non est, die Taufe möglichst zu beschleunigen, im Notfalle sie selbst vorzunehmen; für die Ad-

Digitized by Google

miniſtration der Sakramente und die Celebration des Meſsopfers dürfen die Prieſter Geld annehmen, aber nicht fordern, denn im Tempel Gottes ſoll nicht gekauft noch verkauft werden: clerici nihil venalitatis in officio sibi commisso exerceant (7, 17). Sehr ausführlich und intereſſant für die Geſchichte des kanoniſchen vorgratianiſchen Eherechts ſind die Abſchnitte über das Weſen der Ehe, über Eheſcheidung, Ehehinderniſſe u. ſ. w. (Buch 7, 28—39), wo P. beſonders an Auguſtin ſich anſchließt, nachher aber wider dem Lombarden als Quelle und Vorlage gedient hat. Von beſonderem Intereſſe ſind endlich P.'s Anſichten über das Verhältnis der weltlichen und geiſtlichen Gewalt oder über die beiden Schwerter (7, 7; vergl. 6, 56), die Pullus keineswegs mit einander vermengen, ſondern ſcharf auseinander halten will: gladiorum alter deputatur clericis, alter laicis; si enim uterque uni committitur, neuter ut oportet exercetur. Sacerdotalis ergo dignitas saecularisque potestas hos inter se duos dividant gladios. Haec sibi corpus, illa spiritum propriae ditioni subjugari arbitretur. Neutra potestas aut quod sui juris est spernat, aut quod alterius est usurpet. Beide Gewalten ſind von Gott, die eine habet providere corpori, altera menti. Darin liegt ihr Wertunterſchied, denn potestas una alteri constitutur suffraganea, daher es natürlich, daſs die geiſtliche Gewalt der potestas regia praeferenda, quantum corpus anima est inferius. Aber es findet doch ein Wechſelverhältnis ſtatt wie zwiſchen Seele und Leib: Sacerdotium praeest regno in his quae ad Deum, regnum praeest sacerdotio in his quae pertineant ad mundum. Obediat rex sacerdoti in mandatis Dei; noverit praesul se subjectum esse regi in negotiis saeculi: ſo wird dem Kaiſer gegeben was des Kaiſers, Gott was Gottes iſt (7, 7). In der Tat, korrekter kann man ſich hierüber kaum ausdrücken als dieſer Freund Bernhards und Kanzler des apoſtoliſchen Stules. — Über Pullus Stellung zu anderen kirchlichen Fragen vgl. die Artikel Scholaſtik (XIII, 675, A. 1); Meſſe (IX, 625); Sakramente (XIII, 242); Schlüſſelgewalt (XIII, 587); Transſubſtantiation (XVI, 322); Verſönung (XVII, 97. 102); über ſein Verhältnis zum Lombarden Bd. VIII, 746 ff. — Über ſein Leben, ſeine Schriften und Lehren vgl. die von Matthoud in den prolegg. zu ſeiner Ausgabe geſammelten Notizen, abgedruckt bei Migne 186, S. 633 ff.; Dupin, Nouv. bibl. IX, 213 sqq.; Oudin II, 1119; Ceillier XXII, 275; Cave II, 222; Fabricius, Bibl. m. aevi s. v. Robertus; Histoire lit. de la France XIV, 93; Wood, Hist. acad. Oxoniensis I, 49 sqq.; J. A. Cramer, Fortſ. von Boſſuet IV, 442—529; Schröckh, KG., 28, 418—429; Flügge, Geſch. der theol. Wiſſenſch., III, 471 ff.; Neander, KG. V, 2, 544; Wright, Biogr. Brit., II, 182; Budinsky, Univerſität Paris, S. 103; Nouvelle biogr. générale I, 41, 198; Bach, Dogmengeſchichte des MA., II, S. 216—225; Prantl, Geſchichte der Logik, II, 213; Hauréau, Hist. de la philos. scolastique, Paris 1872, I, 483 ff. **(Steitz †) Wagenmann.**

Purim, ſ. Feſte der ſpäteren Juden Band IV S. 543 vergl. IV, S. 346.

Puritaner in England. Puritanismus und Statskirchentum ſind die zwei Pole, zwiſchen denen ſich die Geſchichte der engliſchen Kirche über ein Jarhundert lang unter ſchweren Kämpfen und heftigen Erſchütterungen bewegt, bis endlich die Duldungsakte den Nonconformiſten eine freie Stellung neben der Statskirche ſicherte. Die Entwickelung des Puritanertums fällt zuſammen mit der wichtigſten Periode der politiſchen Geſchichte des britiſchen Reiches, wo die Hauptfaktoren des engliſchen States, Königtum und Volksfreiheit, erſt um die Alleinherrſchaft kämpften und dann in einer conſtitutionellen Verfaſſung ihr Gleichgewicht fanden. Nirgends iſt das Religiöſe mit dem Politiſchen ſo eng verflochten wie hier, Krone und Staatskirche auf der einen Seite, religiöſe und politiſche Freiheit auf der anderen. Das Ringen nach religiöſer Freiheit hat der politiſchen Bahn gebrochen und zum Sieg verholfen. Die Vertreter und Vorkämpfer dieſes Princips waren die Puritaner. Aber ehe daſſelbe in völliger Klarheit und Entſchiedenheit auftrat als Princip der alleinigen Autorität der heiligen Schrift und der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit gegenüber der Supremacie der Krone und

Digitized by Google

dem Uniformitätszwang, hatte es verschiedene Entwickelungsstufen zu durchlaufen. Erst war es ein Kampf innerhalb der Kirche um Reinigung derselben von den Resten päpstlicher Ceremonien. Die Forderung der alten Puritaner war „auctoritas scripturarum, simplicitas ministerii, puritas ecclesiarum primarum et optimarum". Dann, als die Episkopalkirche sich starr und unnachgiebig zeigte, trat die Verfassungsfrage in den Vordergrund. Im weiteren Verlauf stellte sich eine wesentliche Verschiedenheit in Lehre und Leben zwischen den Puritanern und der herrschenden Kirche heraus, und der Kampf innerhalb der Kirche wurde zum Kampf gegen dieselbe, der mit dem Umsturz der episkopalen Staatskirche endete. Der Versuch, die presbyterianische Verfassung an ihrer Statt einzuführen, mußte mißlingen, weil auch sie Conformität erzwingen wollte. Der Sieg des Independentismus brachte zuerst das Princip der Toleranz zur Geltung, aber in zu beschränktem Maaß, sofern der Episkopalismus ausgeschlossen war. Dieser errang wider die Alleinherrschaft, aber die Trübsalshitze läuterte den Puritanismus von seinen Schlacken und zeitigte als reife Frucht die Duldung der bibelgläubigen Nonconformisten.

1) Die Keime des Puritanismus vor Elisabeth's Zeit.

Der Puritanismus in England ist so wenig ein rein heimisches Gewächs als die Reformation selbst. Waren noch aus der Lollardenzeit reformatorische Keime da, so mußten sie doch, um sich zu entwickeln, von außen her befruchtet werden. Hooper, der Vorläufer der späteren Puritaner, hatte sich in Zürich, wo er sich mehrere Jare aufhielt, die Grundsätze der schweizer Reformatoren angeeignet. In anderen wurde durch den damals so bedeutenden Einfluß der nach England geflüchteten Theologen das Verlangen nach einer durchgreifenderen Reformation geweckt. In der niederdeutschen Gemeinde in London, welcher Cranmer und die ersten Männer in Staat und Kirche wol gewogen waren, sah man das Ideal der Kirche verwirklicht, nach dem die englischen Puritaner ein Jarhundert lang die Landeskirche umzugestalten suchten. Auch die kühnsten Puritaner forderten nie mehr, als was den Ausländern mit einem Mal und freiwillig gewärt war. Und lange Zeit waren ihre Forderungen noch viel bescheidener — nur auf Äußerliches gerichtet. Hooper (s. d. Art. VI S. 312) war weit entfernt, das Statskirchentum oder die Episkopalverfassung an sich anzufechten. Es war nur die „gottlose Eidesformel" und die „Aaronische Priesterkleidung", dieses „Symbol der Gemeinschaft mit dem Antichrist", weshalb er sich weigerte, ein Bistum anzunehmen. Und da Edward das Anstößige aus der Eidesformel entfernte und Bucer und Peter Martyr zur Nachgiebigkeit in der Kleidungsfrage manten, so gab Hooper nach. Andererseits wurde unter der Regierung Edward's VI. auf die Bedenken solcher Männer wie Hooper, Coverdale und Sampson möglichst Rücksicht genommen. Hatten schon in dieser Zeit die Keime der puritanischen Richtung sich gezeigt, so wurden sie wärend des Aufenthalts der englischen Theologen auf dem Continent weiter entwickelt. Das Exil war die Hochschule für die englischen Theologen und die eigentliche Pflanzschule des Puritanismus. Fast alle die, welche unter Elisabeth eine hervorragende Stellung einnahmen, die nachmaligen Bischöfe Grindal, Sandys, Jewel, Cox, Horn, Pilkington, Parthurst, Scory, Bentham, Young, ferner Fox, Coverdale, Humphrey, Sampson, Wittingham, Poynet, Noel, Goodman und viele andere saßen zu den Füßen der schweizer Väter, Calvin und Beza, Bullinger und Walter. Nicht die englischen Universitäten oder der erzbischöfliche Palast, sondern Zürich und Genf waren ihnen auch nach ihrer Rückkehr das höchste Tribunal in Glaubens- und Kirchenfragen. Und Bullinger ist es vor allen, dem ein Platz gebührt neben Cranmer und Latimer, Bucer und Peter Martyr. Der Puritanismus ist nichts anders als der Versuch, die Ideen und Praxis der schweizer Reformatoren in ausgedehnterer oder beschränkterer Weise auf englischen Boden zu verpflanzen. Die Frage aber, ob die ganze presbyterianische Kirchenordnung oder nur einzelnes daraus angenommen werden sollte, teilte schon im Exil die Flüchtlinge in zwei Parteien.

Digitized by Google

Den in Frankfurt befindlichen Engländern wurde die Mitbenutzung der französischen Kapelle unter der Bedingung gestattet, dass sie deren Bekenntnis und Gottesdienstordnung annehmen würden. Sie verstanden sich dazu. Als sie sich nun aber an ihre Landsleute in Straßburg und Zürich um einen Prediger wandten, verlangten diese den Gebrauch der Edward'schen Liturgie. Ihre Weigerung, erklärte Grindal, würde als Verachtung derer erscheinen, die eben jetzt in England jenes Buch mit ihrem Blut besiegelten. Aber Knox und Fox, eben von Genf angekommen, suchten sie in ihrer Weigerung zu bestärken, und da sie auch Calvin auf ihrer Seite hatten, gewannen sie die Majorität. Bald aber kam Cox an und erneuerte den Streit, und brachte es — nicht auf die edelste Weise — dahin, dass Knox ausgewiesen wurde. Seine Anhänger folgten ihm nach Genf, wo sie eine Gemeinde unter Knox und Goodman bildeten. Diese führten eine englische Liturgie im engsten Anschluss an die Genfer Kirchenordnung ein (The service, discipline and form of Common Prayers and administration of sacraments, used in the English Church of Geneva 1556). Dieser Fox-Knox-Cox'sche Streit trennte die Exulanten in eine radikale und conservative Partei. Zwar gehört Knox ferner nicht der englischen Kirchengeschichte an, aber Sampson, Wittingham und Goodman verpflanzten seine Grundsätze auf englischen Boden.

2) Die Puritaner unter Elisabeth (1558—1603).

So schroff sich auch die Gemäßigten und Radikalen unter den englischen Reformirten im Auslande gegenüber gestanden waren, so wollten sie doch bei ihrer Rückkehr in die Heimat den alten Hader vergessen, um gemeinsam das große Werk der Reformation wider aufzunehmen und zu fördern. Darin stimmten sie alle überein, dass auf der Bahn, die Edward VI. eingeschlagen, fortgefahren werden müsse. Die Gräuel der Marianischen Verfolgungen hatten in ihnen einen glühenden Hass gegen den Katholizismus entflammt, das Leipziger Interim und der adiaphoristische Streit hatten sie belehrt, dass durch Vermittelungsversuche nichts gewonnen und durch Nachgiebigkeit gegen den Katholizismus in äußerlichen Dingen dem Einfluss desselben auf das Innere und Wesentliche eine Türe geöffnet werde. Ihre geistlichen Väter zudem manten dringend, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern die reine Kirche auf sicherem Grunde aufzubauen. Dass dies möglich sei auch ohne das Episkopalsystem mit dem Presbyterianismus zu vertauschen, darüber waren sie fast alle eins. Manche, wie Poynet, sahen in den Bischöfen nur Superintendenten und wollten sie so auch genannt haben. Auch Sampson, der weiter ging als Andere, hatte seine Bedenken nicht wegen des Episkopates, sondern wegen des Titels supremum caput und wegen des Mangels an Kirchenzucht. Eines aber war Allen ein Gräuel — der katholische Pomp, besonders der Bischofsornat und die Priesterkleidung, die gegen die Einfachheit ihrer Freunde auf dem Continent so gewaltig abstachen. War es recht, um solcher Äußerlichkeiten willen die Hand abzuziehen von dem Werke der Reformation, ob einer Kleinigkeit den Frieden der Kirche zu stören? War es recht, um eines papistischen Gewandes willen die wichtigsten Posten in der Kirche abzulehnen und die Prälatenbank durch unfähige oder katholischgesinnte Leute besetzen zu lassen? Bucer und Peter Martyr hatten einst in Hooper's Fall zum Nachgeben in Kleinigkeiten geraten; man konnte nicht erwarten, dass die junge Königin mit einem Mal alle gewünschten Reformen gewären würde, da viele Adelige und die Masse der Priester noch am Alten hingen, aber man durfte hoffen, dass die hochherzige, einsichtsvolle Fürstin, umgeben von den einflussreichsten Männern, die zugleich Freunde der Reformation waren, nach und nach die Kirche von den katholischen Anhängseln reinigen würde. Das war die Anschauung der meisten Evangelischgesinnten. Sie gaben deshalb in äußerlichen Dingen nach, und im Mai 1561 waren fast alle Bistümer mit entschiedenen Freunden der Reformation besetzt. Andere aber konnten ihre Vorliebe für die schweizer Kirchenreform nicht verläugnen noch ihre Bedenken gegen die Uniformitätsakte (Juni 1559) überwinden. Durch diese wurde ja nicht blos eine strenge Form des Gottesdienstes und der Priesterkleidung festgesetzt, sondern der

Digitized by Google

Königin die Macht gegeben, auch andere Ceremonien anzuordnen. Statt über Edward's Liturgie hinauszugehen, war man auf die in dem Entwurf vom Jare 1548 gegebenen Anordnungen über die Kleider zurückgegangen. Sie nahmen deshalb die ihnen angebotenen Bistümer nicht an, sondern zogen Stellen vor, die ihr Gewissen weniger beschwerten. Der Martyrolog Fox zog sich auf eine Präbende in Sarum zurück, der ehrwürdige Coverdale wurde Pfarrer zu St. Magnus in London und Sampson Pfarrer in der Kirche Allhallows und sammelte Tausende um sich, wenn er bei St. Paul's Cross predigte. Humphrey zierte einen theologischen Lehrstul in Oxford, und wurde bald Präsident des Magdalen College daselbst.

Nur wenige Monate hatte die Vereinigung der früheren Exulanten gedauert. Schon im Mai 1559 klagt Jewel in einem Briefe an Bullinger, dass die früheren Freunde sich von ihnen trennen und ihre Gegner werden. Durch die Ablehnung der Bistümer wurde die Spaltung noch vergrößert und die vorhin genannten Männer traten hinfort auf als die Häupter der Puritaner, die auf ernste Durchfürung der Reformation drangen. Ein Versuch in dieser Richtung wurde auf der Convokation im Januar 1563 gemacht, von welcher die Glaubensartikel und der Noel'sche Katechismus revidirt und angenommen wurden. Im Oberhaus der Convocation beantragte Bischof Sandys, dass die (vielen so anstößige) Nottaufe durch Frauen und das abergläubische Zeichen des Kreuzes bei der Taufe aus dem Gebetbuche gestrichen und eine Kommission zur Abfassung der Kirchendisziplin niedergesetzt werde. Aber die Prälaten ließen diesen Antrag fallen. Im Unterhause wurde eine Bittschrift eingereicht, des Inhalts, dass 1) die Psalmen entweder von der ganzen Gemeinde gesungen oder vom Geistlichen gelesen, aber alles künstliche Singen und Orgelspiel abgeschafft werde, 2) nur Geistliche taufen sollen, und zwar one Bekreuzung, 3) das Knieen beim Abendmal freigestellt bleibe; 4) und 5) die Priestergewänder außer dem einfachen Chorrock abgeschafft, 6) die strengen Conformitätsgesetze gemildert, und 7) die Feiertage abgeschafft oder wenigstens auf den Morgengottesdienst beschränkt werden. Die Petition war von 33 Mitgliedern des Unterhauses (darunter 5 Dekanen, Sampson, Nowel u. A.) unterzeichnet. Fast dieselben Artikel, nur mit wenigen mildernden Änderungen (z. B. Gebrauch des Chorhemdes beim Gebetlesen und Sakrament) wurden bald nachher debattirt. Von den Anwesenden waren 43 dafür, 35 dagegen; da aber auch die Abwesenden ihre Stimme abgeben durften, so änderte sich die Entscheidung und der Antrag wurde mit 59 Stimmen gegen 58 verworfen. — Wäre auf diese gewiss mäßigen Forderungen der Puritaner Rücksicht genommen worden, so würde vielleicht der unselige Streit, der bald losbrach, im Keime erstickt worden sein. Aber nun war den Puritanern die Hoffnung genommen, Concessionen zu erhalten, wie sie in allen evangelischen Kirchen des Kontinents one die geringste Schwierigkeit gemacht wurden. Und je strenger fortan von der anderen Seite auf Conformität in solchen kleinlichen Dingen gedrungen wurde, um so größeren Wert legten sie auf diese Adiaphoren. Die Priesterkleidung wurde ihnen zum Abzeichen der papistischen oder evangelischen Gesinnung.

Bis dahin war die Uniformitätsakte nicht streng durchgefürt worden. Daher die große Unordnung in der neuen Kirche. Der Abendmalstisch stand im Chor oder Schiff, an der Wand (wie früher der Altar) oder in der Mitte der Kirche, hier mit reicher Bedeckung, dort one Bekleidung. Die Gebete wurden im Chor oder Schiff, von der Kanzel oder vom Kirchenstul aus gelesen. Beim Abendmal wurde der Kelch oder Abendmalsbecher oder irgend ein Trinkgeschirr gebraucht, Hostien oder gewönliches Brod gereicht, bei der Taufe der Taufstein oder ein Becken benutzt und das Zeichen des Kreuzes gemacht oder weggelassen. Die fungirenden Geistlichen sah man fast in jedem Aufzug, in vollem Ornat oder im bloßen Chorrock, im Scholarenhabit oder in bürgerlicher Kleidung, mit viereckiger oder runder Kappe, mit Hut oder Mütze. Die Bischöfe sahen durch die Finger, denn sie wünschten und hofften selbst eine baldige Abstellung mifsliebiger Ceremonien. Aber die günstige Gelegenheit dazu auf der Convocation 1563 ver-

Digitized by Google

säumten sie, und indem sie den äußerst gemäßigten Antrag des Bischofs Sandys verwarfen, stellten sie die billigen Forderungen der Puritaner im Unterhaus in ein gehässiges Licht. Die Königin sah darin nicht das Bedenken bekümmerter Gewissen, das Schonung forderte, sondern einen Akt der Insubordination, der Strafe verdiente. Umsonst stellten der Bischof Pilkington und der Dekan Wittingham von Durham dem Grafen Leicester in einem Briefe vom Oktober 1564 vor, dass viele Geistliche lieber ihr Amt aufgeben, als den katholischen Pomp annehmen wollten, und dass ein strenges Verfaren gegen sie den Evangelischen in anderen Ländern den größten Anstoß geben würde. Die Königin war entrüstet darüber, dass ihre Befehle so wenig beachtet und auf den Kanzeln sogar gegen die Priesterkleidung als das befleckte Kleid des Antichrists geeifert wurde. Sie gab im Januar 1565 dem Erzbischof und der kirchlichen Kommission den gemessenen Befehl, die Conformität zu erzwingen und keinen Geistlichen anzustellen, der nicht strengen Gehorsam gelobe. Parker gehorchte und revidirte mit den Bischöfen Grindal, Cox, Horn und Bullingham die früheren Verordnungen über Lehre und Predigt, Administration der Sakramente, Kirchenverwaltung und Priesterkleidung. Die Königin, durch Leicester inzwischen wider umgestimmt, schob die formelle Bestätigung derselben hinaus, one jedoch im Geringsten ein milderes Verfaren gegen die Puritaner zu wünschen oder zu begünstigen. Die Artikel wurden aber, weil sie der königlichen Sanktion entbehrten, nur als „Ankündigungen“ (Advertisements) im März 1565 gedruckt. Unter vielem Anderen wurde durch sie bestimmt, dass alle Predigtlicenzen mit dem 1. März 1565 außer Kraft treten und nur unter der Bedingung der strikteften Conformität erneuert werden sollten. Zu dem Ende wurde allen Bediensteten und Kandidaten ein schriftliches Versprechen abverlangt, alle Anordnungen, besonders auch in Beziehung auf die Priesterkleidung genau zu befolgen. Und nun brach der Kleiderstreit aus, der die englische Kirche Jare lang zerfleischte und in einer unheilbaren Spaltung endete.

Die Häupter der Puritaner, einige Londoner Geistliche und zwei Oxforder Professoren wurden sogleich anfangs März vor die kirchliche Kommission nach Lambeth geladen. Mit den Oxfordern, Humphrey, Präsident des Magdalencollege, und Sampson, seit 1561 Dekan von Christchurch, hatte Parker schon seit einigen Monaten über die Kleiderfrage verhandelt, one ihre Ansicht erschüttern zu können. Mit der gleichen Gewandtheit und Entschiedenheit, die sie im brieflichen Verkehr zeigten, verteidigten sie auch vor der Kommission ihre Ansichten. Sie beriefen sich auf die Verschiedenheit im Ceremoniellen in der alten Kirche, wie bei den ausländischen Reformirten, behaupteten die Möglichkeit der Einheit im Glauben bei Verschiedenheit der Formen, beanspruchten das Recht der Gewissensfreiheit, und erklärten, dass an sich indifferente Dinge das nicht mehr seien, wenn sie Anstoß geben. Allein alles Remonstriren war umsonst. Der Erzbischof verlangte endlich unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz; und als diese verweigert wurde, warf er beide auf kurze Zeit ins Gefängnis. Sampson wurde auf besonderen Befehl der Königin, die ein warnendes Beispiel geben wollte, abgesetzt. Nach drei Jaren übrigens wurde ihm das harmlose Ämtchen eines Hospitalverwalters in Leicester und später eine Präbende in London und die Stelle eines theologischen Lektors an dem Whittington-College übertragen, die er bis zu seinem Tode 1589 behielt. Humphrey, der, obwol nicht abgesetzt, doch nicht wagte, nach Oxford zurückzukehren, und trotz der Empfehlung des Bischofs von Winchester keine Anstellung erhalten konnte, gab endlich nach und wurde 1576 Dekan von Gloucester und bald darauf von Winchester, wo er 1590 starb. Dieses strenge Verfaren gegen zwei so hochgestellte und allgemein verehrte Männer, wie Humphrey und Sampson, rief bei allen Puritanern, besonders aber bei ihren Collegen in Cambridge große Entrüstung und bange Besorgnis hervor. Cambridge war, nächst London, der Herd des Puritanismus. Die Königin selbst hatte sich davon überzeugen können, als sie (Aug. 1563) einer Disputation daselbst anwonte, und nur deshalb nicht dem jungen Cartwright den Preis zuerkannte, weil er zu freisinnige Ansichten äußerte. Bald darauf wagten

Digitized by Google

die Mitglieder des Kollegiums St. Johns, dessen Vorsteher Richard Longworth, einer der Exulanten, war, one die vorgeschriebene Kleidung in der Kapelle zu erscheinen. Andere Kollegien folgten diesem Beispiele. Die Vorgesetzten waren dagegen. Als aber durch das Verfaren gegen die Oxforder Vorkämpfer des Puritanismus die akademische Freiheit gefärdet schien, vereinigten sich die Kollegienvorsteher in Cambridge in einer Petition an die Königin (November 1565) und baten um Duldung, da eine große Zal gelehrter Männer den Kleiderzwang für unrecht halte und zu befürchten sei, dass die Universität leer werde. Unter den Petenten waren Longworth, Hutton, später Erzbischof von York, und Whitgift, der künftige Primas. Longworth musste widerrufen und Whitgift wurde bald der Todfeind der Puritaner. Die Londoner Geistlichen, die mit den zwei Oxforder Professoren citirt waren, wurden zunächst mit einer Vermanung entlassen. Aber in London, wo der freie Bürgersinn immer kräftiger hervortrat, konnte der puritanische Geist so wenig gedämpft werden, als in Cambridge. Grindal tat alles, um die schwachen Gewissen zu schonen. Aber einige Excesse und die immer häufiger werdenden Kontroverspredigten schienen strengere Maßregeln zu fordern. Auf den 26. März 1566 wurden alle Geistlichen Londons vor die kirchliche Kommission in Lambeth Palace geladen, um bei Strafe der Suspension einen Revers bezüglich der Konformität zu unterzeichnen. Vater Fox war zuvor citirt worden, hatte aber bei der Aufforderung zur Unterschrift das Neue Test. hervorgezogen und erklärt, „dieses will ich unterzeichnen". Einen so hochverdienten und allgemein verehrten Greis, wie ihn, wagte man nicht zu suspendiren. Als aber die anderen Geistlichen erschienen, wurde ihnen rundweg ein volo oder nolo abverlangt und jede Gegenrede abgeschnitten. Mit Bitten und Drohungen brachte man 61 zur Unterschrift; 37 verweigerten sie; 10 waren abwesend. Und die Weigernden waren, wie der Erzbischof selbst zugab, die besten Prediger. Sie benahmen sich durchaus in würdiger, ruhiger und bescheidener Weise. Gleichwol wurden sie suspendirt. Sie rechtfertigten ihren Schritt in einer schriftlichen Erklärung, und erklärten schließlich, lieber in die Hände der Menschen als des gerechten Gottes fallen zu wollen, überzeugt, dass was sie deshalb leiden, ein Zeugnis vor der Welt sein würde. — Zalreiche Schriften für und wider erschienen, bis die Sternkammer (29. Juni 1566) ein verschärftes Censurgebot ergehen ließ, wodurch der Druck oder die Verbreitung von Kontroverschriften bei strenger Strafe verboten und die Ausfindung der Schuldigen durch ein Durchsuchungsrecht erleichtert wurde. — Die kirchliche Kommission blieb hinter der Sternkammer nicht zurück. Sie verlangte von jedem angestellten Geistlichen, dass er eidlich gelobe, allen königlichen Verordnungen und Kabinetsbriefen, allen Ausschreiben des geheimen Rates, den Erlassen und Anordnungen des Metropoliten, der Bischöfe und anderer Kirchenbeamten Folge zu leisten. Und um das Maß voll zu machen, wurden in jedem Kirchsprengel einige Angeber bestellt. Ja auch die nichtangestellten Prediger (Privatkapläne, Lektoren) mussten neue Licenzen nehmen, um alle unter die strenge Hand der kirchlichen Kommission zu bringen. Es war nur ein Ort, den die geistliche Macht nicht erreichen könnte — die Universität Cambridge. Und sie verdankte merkwürdigerweise ihre Freiheit einer päpstlichen Bulle. Alexander VI. hatte der Universität das Privilegium erteilt, one Zustimmung des Bischofs jedes Jar zwölf Predigern auf lebenslang eine Predigtlicenz zu gewären. Und dies war fast die einzige Zuflucht der Puritaner.

Inzwischen hatten sich die Puritaner an ihre geistlichen Väter auf dem Kontinent um ihr Gutachten gewandt. Die Korrespondenz zwischen den Engländern und Schweizern, die in den 10 Jaren 1564—1574 besonders lebhaft war, zeigt nicht nur, wie hoch den früheren Exulanten ihre alten Freunde standen, sondern läßt auch in die tiefere Bedeutung des Kleiderstreites hineinschauen. Die schweizer Väter bildeten gewissermaßen einen geistlichen Appellationshof, dem die konformirenden Bischöfe, so gut wie Puritaner, ihre Streitpunkte vorlegten. Humphrey und Sampson, Jewel, Grindal, Horn und Cox wandten sich an sie, ihre Schritte und Maßregeln erklärend, verteidigend und entschuldigend, — in einer

Digitized by Google

Weise, wie es sonst nur bei untergeordneten Geistlichen ihren Oberen gegenüber gewönlich ist. Und auch hier ist es wider besonders Bullinger, vor dessen Autorität sie sich beugen und dessen Einfluss auf die englische Kirchengeschichte in jener Zeit wenigstens viel bedeutender ist, als man gewönlich annimmt. Schon im Jare 1563 hatte Humphrey dem Bullinger die zwei Hauptfragen vorgelegt, um die sich im Grunde der ganze Streit drehte: 1) ob Dinge, die so lange mit dem Aberglauben verbunden gewesen, wirklich indifferent seien; 2) ob die weltliche Macht ein Recht habe, solche Dinge anzuordnen, und die Geistlichen die Pflicht, sich dem zu fügen? Ausfürlicher geht er und Sampson auf diese Punkte in dem Brief vom Februar 1566 ein. Es wird darin gesagt: Haben die Diener des Evangeliums in den besseren Zeiten der Kirche eine besondere Kleidung gehabt und sollen sie sie in der jetzigen evangel. Kirche haben? Sind Vorschriften darüber mit der kirchlichen und christlichen Freiheit vereinbar? Darf bei gleichgültigen Dingen Zwang angewandt und dem schwachen Gewissen Gewalt angetan werden? Dürfen neue Cerimonieen zu den in Gottes Wort ausdrücklich gebotenen hinzugefügt werden? Darf die durch Christus abgeschaffte jüdische Priesterkleidung wider eingefürt oder die den Götzendienern und Ketzern eigentümlichen Kleider auf die reformirten Kirchen übertragen werden? Ist Konformität in solchen Ceremonieen notwendig und zu verlangen? Sollen Ceremonieen, die offenes Ärgernis geben, beibehalten werden? Ist irgend eine kirchliche Einrichtung zu dulden, die, obwol an sich nicht unrecht, doch zur Erbauung nicht beiträgt? Kann der Fürst in Ceremoniellem den Kirchen one die freiwillige Zustimmung der Geistlichen etwas vorschreiben? Ist es geratener, so der Kirche zu dienen, oder, so es keinen Ausweg gibt, das Amt zu verlieren? Ist es recht, gute Hirten von unbescholtenem Leben und Lehre wegen Vernachläßigung solcher Ceremonieen ihres Amtes zu entsetzen? — Das waren die Gedanken, die diese Zeit bewegten, die Fragen, welche die Gewissen anfochten. Bullingers Antwort ist versönend und drückt im wesentlichen die Ansicht der konformirenden Theologen und der Bischöfe in England aus. Eine besondere Kleidung für die Geistlichen, sagt er, sei passend und althergebracht, und dass die Papisten dieselbe haben, an sich ebensowenig anstößig, als der gemeinsame Gebrauch der Taufe, des apostolischen Glaubensbekenntnisses u. s. w. Neue Ceremonieen mögen der Ordnung wegen eingefürt werden. Besser allerdings würde es sein, unnötige Dinge wegzulassen, aber letztere dürften nicht sofort für gottlos erklärt und als Grund zur Spaltung in der Kirche angesehen werden. Konformität im Rituellen könne als Mittel zur Einigung betrachtet werden. Und wenn dieselbe auch Einigen eine Last sei, so dürften doch deshalb gute Hirten ihre Heerde nicht den Wölfen überlassen, zumal da ihnen die Predigtfreiheit bleibe. — Die Bischöfe waren hocherfreut über dieses Zeugnis zu ihren Gunsten und verbreiteten Bullingers Brief. Anders aber dachten Humphrey und Sampson (Juli 1566). Sie klagten, dass die unter Edward abgeschaffte cappa und das selten gebrauchte Chorhemd wider eingefürt worden sei, was den Aberglauben des Volkes näre. Woran ihnen allein liege, sei die Auktorität der Schrift, Einfachheit der Diener Christi, die Reinheit der ersten und besten Kirchen. Sie hätten eine reine unverfäschte Lehre, warum sollten sie im Kultus, einem keineswegs unwichtigen Teile der Religion, nach der andern Seite hinken? von den Katholiken borgen, statt dem Beispiele ihrer Brüder in der Schweiz folgen? Spaltung wollen sie nicht, aber Duldung und Entscheidung durch eine freie Synode, Kirchenzucht und Abschaffung etlicher Reste des Papsttums.

Aber diese Forderungen, die bisher als die extremsten gegolten hatten, genügten nicht mehr, Humphrey und Sampson wurden bald als Semipapisten verschrieen. Solch' raschen Umschwung wirkte die Härte gegen die Londoner Geistlichen, besonders die sogar von dem gemäßigten Bullinger verdammte Forderung der Unterschrift zu den Artikeln der „Ankündigungen". Ein Drittel der Londoner Geistlichen war abgesetzt, viele Kirchen wurden geschlossen, aber den Abgesetzten konnte der Mund nicht geschlossen werden. Und ihr trauriges Los predigte so eindringlich, als ihr feuriges Wort. Die Londoner Bürger mieden die

Digitized by Google

Kirchen, wo sie Wort und Sakrament ohne den abgöttischen Prunk des römischen Antichrists nicht erhalten konnten. Sie strömten zu dem ehrwürdigen Coverdale, an den sich die Hand der Hohen Kommission noch nicht gewagt hatte. Als aber auch dieser, ein achtzigjähriger Greis, im Frühjahre 1567 abgesetzt wurde, da schien es Zeit, sich von der Kirche, die die Propheten verfolgte, zu trennen. Die Puritaner beschlossen, eine eigene Kirchengemeinschaft nach dem Muster der schweizer Kirche zu gründen und die von Knox bearbeitete Genfer Liturgie zu gebrauchen. Zunächst versammelten sie sich insgeheim in Häusern und auf Schiffen, in Wäldern und Feldern. Als aber unter dem Vorwande einer Hochzeitsfeier etwa 100 Puritaner am 19. Juni 1567 in Plumbershall zusammenkamen, wurden sie überrascht, viele von ihnen vor den Bischof und den Mayor von London gebracht, und weil sie nicht Konformität geloben wollten, 14 Männer und 7 Frauen auf ein Jar in Bridewell eingesperrt. Es war die Märtyrertaufe des Puritanismus und die Folge davon dieselbe wie zu allen Zeiten. Das kleine Häuflein, zu dem 5 oder 6 abgesetzte Geistliche gehörten, wuchs rasch. Die bisherigen Freunde der gemäßigten Puritaner wurden ihre Gegner, mit wenigen Ausnahmen. Der Puritanismus, bisher ein reinigendes Element innerhalb der Kirche, trat jetzt als Separation und Opposition gegen die Kirche auf. Die Separirten hielten ihre Konventikel, ordinirten Älteste, Prediger und Diakonen, exkommunizirten die götzendienerische Kirche, exkommunizirten ihre früheren Freunde Humphrey und Sampson, und verboten den Ihrigen, die Predigten der Nichtseparirten zu besuchen. So schreibt Grindal im Juni 1568, und es läßt sich darnach nicht bezweifeln, daß schon jetzt (und nicht erst 4 Jare später, wie gewönlich angenommen wird) Presbyterien insgeheim sich bildeten, aber nicht aufgespürt wurden, so lange der milde Grindal Bischof von London war, d. h. bis 1570. Inzwischen umwölkte sich der politische Horizont. Die Verfolgungen der Protestanten auf dem Kontinente, die katholische Liga, die jesuitischen Sendlinge, die England durchzogen, ermutigten die geheimen Papisten. In Lancashire wurde offen Messe gelesen, bald brach unter der Anführung einiger der vornehmsten Adeligen im Norden eine Rebellion aus (1569), und die päpstliche Bannbulle forderte zur Empörung gegen die ketzerischen Fürsten auf. Kein Wunder, daß die Zügel der Konformität straffer angezogen und Gesetze gemacht wurden, die die Puritaner so gut wie die Katholiken niederdrückten. In dem Parlamente (1571), das die 39 Artikel annahm, fehlte es zwar nicht an Stimmen, die für eine Erleichterung des Uniformitätszwanges sprachen, die Konvokation aber wußte nichts eifriger zu tun, als Disziplinarartikel zu beraten und anzunehmen, die, obwol nicht von der Krone sanktionirt, alsbald in Kraft gesetzt wurden. Durch dieselben wurden die Bischöfe verpflichtet, alle Predigtlicenzen einzuziehen und nur unter der Bedingung zu erneuern, daß die Artikel, das allgemeine Gebetbuch und das Ordinationsformular unterschrieben würden. Ein königlicher Befehl an alle Kirchenbehörden folgte, diese Beschlüsse mit Strenge durchzuführen und die Konventikel zu unterdrücken.

Doch der Puritanismus war schon zu tief gewurzelt, als daß er sich hätte ausrotten lassen. Noch gab es mehrere Bischöfe, die, ihren früheren Ansichten treu, sich nicht zur Strenge treiben ließen und, obwol entschiedene Gegner der separatistischen Tendenzen, in dem Puritanismus das Salz der Kirche sahen. Sie begünstigten deshalb die Privatvereine, die gewönlich Propheeyings genannt und durch die lächerlichsten Mißdeutungen gebrandmarkt wurden. Der Name gründete sich auf 1 Kor. 14, 13. Es waren Vereine zu gemeinsamer Erbauung und zur Förderung eines christlichen Lebens und hatten ihren Ursprung in Laskis niederdeutschen Gemeinde. Etwa 10 Bischöfe stellten sich an die Spitze derselben, um sektirerische Tendenzen abzuschneiden. Nur Geistliche traten dabei als Sprecher auf. Die Laien hörten zu. Sie verpflichteten sich, die heilige Schrift zur Regel ihres Glaubens und Lebens zu machen, den Sonntag zu heiligen und fleißig zu kommuniziren. Vor dem Abendmale wurden von den Geistlichen und Kirchenvorstehern Hausbesuche gemacht. Die Kinder wurden nach Calvins Katechismus unterrichtet und am Sonntage Abend examinirt. Kurz, es lagen in die-

Digitized by Google

sen Vereinen die gesunden Keime eines christlichen Gemeindelebens, die ein weises Kirchenregiment mit Eifer entwickelt hätte, deren Unterdrückung aber jetzt, wie 200 Jare nachher, zu Wesleys Zeit, zur Trennung von der Statskirche fürte. Presbyterien bildeten sich insgeheim in verschiedenen Grafschaften, namentlich in den Vorstädten Londons, wo seit 1570 der strenger Aylmer, auch früher ein Puritaner, Bischof war. Am 20. November 1572 wurde zu Wandsworth ein völlig organisirtes Presbyterium aufgespürt, das, zwar für den Augenblick unterdrückt, doch in Kurzem wider auftauchte. Von weit größerer Wichtigkeit aber war es, dafs der nunmehr als Presbyterianismus auftretende Puritanismus seine wissenschaftlichen Vorkämpfer fand. Der Kleiderstreit trat zurück vor dem Kampfe um die Kirchenverfassung. In Cambridge kämpfte Thomas Cartwright, der „Hooker der Nonkonformisten" auf Kanzel und Katheder für die presbyterianische Kirchenform, gegen den früheren Puritaner, nunmehr eifrigen Anglikaner Whitgift, Vizekanzler der Universität — beide grundgelehrte Männer, aber der letztere hatte ein unwiderlegliches Argument auf seiner Seite, den Willen der Königin. Cartwright wurde abgesetzt und musste fliehen. An das Parlament wandten sich die Puritaner in der Schrift Admonition to the Parliament for the reformation of church discipline, welcher Briefe von Beza und Walther beigedruckt waren. Die Verfasser Field und Wilcocks wurden dafür sogleich in Newgate eingekerkert, der Kampf aber von Cartwright und Whitgift aufgenommen. Gleichzeitig wurde eine Guerilla in satirischen Flugschriften gefürt. Was die Puritaner nunmehr verlangten, war die völlige Autonomie der Kirche. Die weltliche Obrigkeit, sagten sie, hat keine Gewalt über die Kirche, die einzig adäquate Form des Kirchenregiments ist die presbyterianische Verfassung; es sind daher die Namen und Ämter der Erzbischöfe, Bischöfe, Kathedralgeistlichen, kurz aller bisherigen Kirchenbeamten abzuschaffen und ihre Besitzungen und Einkünfte zu kassiren. Alle Pastoren stehen einander gleich, haben allein das Recht zu predigen und zwar nur in ihrer Gemeinde und werden von der Gemeinde gewält. Jede Parochie hat ihr eigenes Presbyterium. Der Liturgiezwang, die Bibellektionen, Leichenpredigten und die Konfirmation fallen weg. Bei der Taufe hat der Vater sein Kind zu bringen, Taufpathen werden nicht zugelassen; Kinder der Papisten werden nicht getauft. Dem Abendmale muss eine Bußvermanung vorangehen. Das mosaische Gesetz nach seinem juridischen Teile gilt auch den christlichen Fürsten, die davon keinen Nagel breit abweichen dürfen (vergl. Sandys' und Cox' Briefe an die Schweizer vom Jare 1573). Es ist wol zu beachten, wie in jenen Forderungen auf eine Verbindung der einzelnen Presbyterien durch Synoden keine Rücksicht genommen wird und schon hier die independentische Richtung des englischen Presbyterianismus nicht undeutlich hervortritt. Es ist der Standpunkt des absoluten abstrakten Schriftprinzips, auf den sich die Puritaner in dem ganzen Streite nicht in Beziehung auf die Lehre — denn hierin stimmten sie mit ihren Gegnern überein —, sondern hinsichtlich der Kirchenverfassung und des Rituellen stellen. Hat Gott, sagt Cartwright, schon im Alten Bunde über Stiftshütte und Tempel das Einzelste genau vorgezeichnet, sollte er das nicht vielmehr bei der Kirche des Neuen Bundes getan haben? Ja die presbyterianische Kirchenform ist hier deutlich gezeichnet. Was aber nicht ausdrücklich im Neuen Testamente genannt ist, hat kein Recht und ist schlechthin zu verwerfen, — eine Auffassung, die in nicht ferner Zeit zu bedenklichen Konsequenzen fürte, je mehr auch das Alte Testament nach seinem gesetzlichen und geschichtlichen Teil als Typus der christlichen Kirche und ihrer Entwickelung gefasst wurde, — ein Prinzip, das wie kein anderes, auf die ganze Geschichte der englischen Kirche und Theologie den größten Einfluss ausgeübt hat und besonders dem Nonkonformismus in allen seinen Formen bis heute zugrunde liegt. Diesem abstrakten Schriftprinzipe gegenüber stellten sich die Kirchenmänner mit vollem Rechte auf den Standpunkt der Geschichte und der Fortentwickelung der Kirche auf Grund der hl. Schrift. Die christliche Kirche, behauptet Whitgift, hat das Recht, ihre äußere Ordnung zu bestimmen. Es genügt, dafs eine solche sich als zweckmäßig erweise und nicht im Widerspruch mit der Schrift sei. Die bischöfliche Verfassung ist zwar nicht not-

Digitized by Google

wendig zur Seligkeit, aber gut für die Regierung der Kirche und im wesentlichen schon in der apostolischen Kirche da. In der Tat eine nüchterne Auffassung, weit entfernt von dem späteren Hochkirchentum, welches das Episkopalsystem als einzig adäquate Form der Kirche, als eine entschieden göttliche Institution hinstellte! Vor wenigen Jaren noch wäre bei jener Auffassung eine Verständigung möglich gewesen, wenn in ceremoniellen Dingen mehr Nachgiebigkeit gezeigt worden wäre. Nun aber drehte sich der Streit um Prinzipien, und die einzige Alternative schien zu sein: Erhaltung der anglikanischen Statskirche durch Ausrottung der Puritaner oder Aufbau einer puritanischen Nationalkirche auf den Trümmern der episkopalen. Das gemäßigte Puritanertum eilte seinem Ende zu. Das Jar 1575 rafft die Hauptvertreter desselben hin, Pilkington, Parkhurst und Bullinger, den hochgeschätzten Berather der englischen Puritaner. Auch Parker starb in diesem Jare (17. Mai), und Grindal vertauschte den Erzstul von York mit dem von Canterbury. Treu seinen milden, vermittelnden Grundsätzen und seinem Eifer für die Predigt des Evangeliums und die Förderung warer Frömmigkeit im Volke, wagte er es, in einem ernsten Briefe an die Königin (Dezember 1576) die frommen Privatvereine in Schutz zu nehmen. Er fiel in Ungnade und wurde einige Monate nachher suspendirt. Da er vor der Sternkammer nicht widerrufen wollte, drohte die Königin mit Absetzung. Trotz der Bitten der Konvokation und vieler hochgestellten Männer wurde er nicht restituirt. Er dachte schon daran, sein Amt niederzulegen, als der Tod ihn am 6. Juli 1583 aus seinen Drangsalen erlöste. Der Einfluss der Puritanerfreunde war vorüber, die Königin fest entschlossen, die Konformität mit aller Strenge durchzuführen, und der rechte Mann dafür bald gefunden. Whitgift hatte sich längst als entschiedener Feind der Puritaner gezeigt. Er war der gelehrteste Verteidiger des Statskirchentums, ein Mann von geradem Sinn und eisernem Willen, aber heftig, unduldsam und unerbittlich. Die Ausrottung des Puritanismus war das Ziel, das er wärend der 20 Jare seines erzbischöflichen Amtes (Sept. 1583—1604) verfolgte. Er begann damit, dass er von allen Geistlichen den Supremateid und die Unterschrift zu dem allgemeinen Gebetbuch und den 39 Artikeln verlangte und alles Predigen, Katechisiren und Beten in Privathäusern in Gegenwart von Fremden verbot.

Auf seinen Antrieb bestellte die Königin im Dezbr. 1583 eine neue kirchliche Kommission — ein protestantisches Inquisitionstribunal. Zwölf Bischöfe und 32 Statsbeamte wurden dazu berufen, aber die Anwesenheit eines Prälaten und zweier anderer Mitglieder sollte genügen, um Beschlüsse zu fassen. Als allgemeine Regel galt allerdings die Verurteilung durch zwölf Geschworene, aber wo dies nicht half, genügte der Zeugenbeweis; das Empörendste aber war der Eid ex officio, den die Vorgeladenen leisten mussten, wodurch sie gezwungen waren, sich selbst anzuklagen. Weigerten sie den Eid, so wurden sie für die Weigerung mit Amtsentsetzung gestraft. 24 Artikel bestimmten genau die Art dieses Verhörs auf den körperlichen Eid. Lord Burleigh selbst erklärte, diese Artikel seien so schlau abgefasst, dass selbst die spanische Inquisition keine solche Fallen gelegt habe. Es war unmöglich, dass ein Puritaner den Krallen der Kommission entrinnen konnte. Gleich im ersten Jare wurden mehrere hundert Geistliche suspendirt, wenn sie nicht vorzogen, zu resigniren. Am Ende der Regierung Elisabeths war etwa ein Drittel der ganzen Geistlichkeit des Amtes entsetzt. Und um das Maß voll zu machen, wurde 1592 durch eine Parlamentsakte festgesetzt, dass jeder, der das 17. Lebensjar erreicht, falls er one Grund einen Monat lang von der Kirche wegbleibe oder Konventikel besuche, ins Gefängnis geworfen, für Verweigerung der Konformität verbannt, und wenn er one Erlaubnis zurückkehre, mit dem Tode bestraft werde. Und nun wurden Laien wie Geistliche mit unerhörter Strenge verfolgt. Die Kerker füllten sich, wärend die Kanzeln leer wurden. Die würdigsten Geistlichen wurden mit den gemeinsten Verbrechern in den Gefängnissen zusammengeworfen, einige heißköpfige Puritaner wegen Schmähschriften mit dem Strange hingerichtet. Alles Verkehrte, alles Regierungsfeindliche wurde vornweg den Puritanern schuld gegeben. Konnte man, wie bei der berüchtigten Schmähschrift Martin Mareprelate die Schuldigen nicht entdecken, so

Digitized by Google

wurden auf vagen Verdacht hin Unschuldige, wie Cartwright u. a., in den Kerker geworfen.

Mit fast noch größerer Grausamkeit wurde gegen die kleinen Sekten verfahren, die sich unabhängig von den Puritanern gebildet hatten, und diese in Hass gegen das Kirchenregiment überboten, die Anabaptisten, Familisten und Brownisten. Ihrem Ursprunge und Wesen nach hingen sie enge mit den holländischen Widertäufern zusammen. Solche waren schon unter Heinrich VIII. nach England geflohen, aber teils hingerichtet, teils verbannt worden. Auch unter Edward VI. wurden sie ebenso blutig verfolgt. Und doch konnten sie nicht ausgerottet werden. 1575 wurde eine anabaptistische Gemeinde in Aldgate aufgespürt, und obwol das Gesetz aufs strengste gegen sie gehandhabt wurde, so fanden doch anabaptistische Grundsätze auch bei Engländern immer mehr Eingang. Seit 1580 traten auch die den Joristen verwandten Familisten (family of love s. Bd. IV, S. 487) da und dort auf. Der Name ihres Stifters, Niclas aus Amsterdam, gab einen bequemen Anlass, sie als Nicolaiten zu verschreien und ihnen alle möglichen Ketzereien und Schanden anzudichten. Nicht minder fanatisch waren die Brownisten (s. Bd. II, S. 644). Daher, als 1592 eine Brownistische Gemeinde in London entdeckt wurde, das Verfahren gegen sie ganz besonders streng war. 56 Mitglieder wurden in Haft gelegt, wo sie, wie sie dem Parlamente klagten, einem langsamen Hungertode preisgegeben waren; ihre Führer Barrow und Greenwood wurden in Tyburn aufgehängt. Sie starben, für die Königin betend. Diese merkwürdige Anhänglichkeit an die Fürstin, deren unbeugsamer Wille die letzte Ursache aller Verfolgungen war, steht nicht vereinzelt da. Es war die allgemeine Stimmung bei den Verfolgten. Das Volk wusste, was es an seiner Königin hatte, die dem Lande einen Aufschwung gegeben, wie kein Fürst zuvor, und es auf gleiche Stufe mit den kontinentalen Großmächten erhoben hatte. Sie hatte sich nach außen stets als Vorkämpferin des Protestantismus gezeigt, und man war geneigt, den Druck der Protestanten in der Heimat nicht ihr selbst, sondern bösen Ratgebern und dem Servilismus der Beamten zuzuschreiben. Einzelne Akte der Großmut und weisen Nachgebens bestärkten in dieser Auffassung und leiteten den ganzen Hass des Volkes auf die ab, deren undankbares Geschäft es war, die königlichen Anordnungen durchzuführen. Es erhellt aber auch daraus, wie die Königin durch größere Nachgiebigkeit in äußeren Dingen — um die sich der Kampf allein drehte — der Kirchenspaltung hätte vorbeugen können. In der Lehre waren ja die Puritaner mit der Statskirche völlig eins. Nicht die Puritaner, sondern ihr Erzfeind Whitgift wollte den Ultracalvinismus zur Herrschaft bringen. Bei der Pfarrgeistlichkeit galten Bullingers Decaden als Autorität, fast nur auf den Universitäten wurde Calvins Institution gelesen. Hier nun fand in den 90er Jaren der Arminianismus Eingang. Barret in Cambridge, Vorfechter dieses Systems, predigte gegen Calvin, Beza und andere ausländische Reformatoren. Um dem Aufkommen des Arminianismus zu steuern, verfasste Whitgift die 9 Lambeth-Artikel (s. Bd. VIII, S. 376). Erst nach 20 Jaren, als die Hochkirchlichen dem Arminianismus huldigten, machten die Puritaner die Lambeth-Artikel zu ihrem Glaubensbekenntnis. — Eine andere Frage beschäftigte die Puritaner dazumal vielmehr als Lehrpunkte, die Sabbatheiligung. Der Sonntag war bis dahin nie streng gehalten worden. Aber die Puritaner fanden die Lustbarkeiten am Sabbath im schneidendsten Widerspruch mit dem alten Sabbathgebot. Die Forderung der strengen Heiligung des Feiertags wurde von Bound in seinem „Book on the Sabbath“ ausgesprochen, und es durfte nur verboten und unterdrückt werden, um begierige Leser und rasche Verbreitung zu finden. Und bald wurde die Sabbathfrage das Schiboleth der Puritaner. Auch auf Seiten ihrer Gegner trat am Schlusse dieser Periode ein Moment hervor, das, jetzt noch kaum beachtet, in der nächstfolgenden Zeit von größter Wichtigkeit wurde. Bancroft wagte in einer Predigt in St. Pauls Croß (1589) die völlig neue Behauptung, der Episkopat sei eine göttliche Institution, die Bischöfe, hoch über dem Klerus stehend, regieren die Kirche jure divino. Das ist die Idee, aus der in der nächsten Periode das Hochkirchentum sich entwickelte,

Digitized by Google

welches im Bunde mit der absoluten Monarchie die Puritaner aus der Statskirche trieb und diese selbst stürzte.

3) Die Puritaner unter den Stuarts bis zur Revolution (1603 bis 1640).

Die Thronbesteigung des Hauses Stuart berechtigte die Puritaner zu großen Hoffnungen. Das presbyterianische Schottland war jetzt ein Teil des großen Inselreiches. Der neue Fürst konnte in England nicht verdammen, was in Schottland zu Recht bestand. Jakob schien zwar dem Episkopalsystem nicht abhold zu sein, aber den englischen Puritanern gegenüber hatte er sich als eifriger Anhänger des Presbyterianismus geberdet und als Gegner des Anglikanismus. „Die schottische Kirche", das äußerte er einmal öffentlich, „ist die reinste in der ganzen Welt und der anglikanische Gottesdienst nur eine übel gelesene Messe". Dem verfolgten Cartwright hatte er einst eine Professur in Schottland angeboten. Das ermutigte die Puritaner. Sie eilten ihm, als er auf dem Wege nach London war, entgegen und überreichten ihm eine „tausendstimmige Bittschrift" (Millenary Petition). Die darin ausgesprochenen Wünsche gingen nicht über das hinaus, was die gemäßigten Puritaner der ersten Zeit gefordert hatten: Abschaffung der anstößigen Ceremonieen, der Sponsoren, der Konfirmation und der apokryphischen Lektionen; Bestellung tüchtiger Prediger, Beseitigung des Ex officio-Eides; aber kein Wort war gesagt über die Abschaffung des Episkopats, wie das die Brownisten in ihrer Petition forderten. Der König schien ganz geneigt, ihre Wünsche zu erwägen, und bestellte zur Besprechung der Differenzpunkte zwischen den Puritanern und den Statskirchlichen eine Konferenz in Hamptoncourt im Januar 1604. Es waren der Erzbischof, 8 Bischöfe, 7 Doktoren und 2 andere als Vertreter der Kirche berufen und nur 4 Puritaner zugelassen. Schon diese ungleiche Verteilung und mehr noch das, daß die Puritaner am ersten Tage von den Verhandlungen ausgeschlossen waren, konnte kein gutes Vorurteil für die Unparteilichkeit des Verfarens wecken. Der König erklärte in der geschlossenen Sitzung, daß er jeder Neuerung feind und eben kein Freund der Puritaner sei. Als diese am zweiten Tage erschienen, so ließ man sie kaum reden, one sie durch grobe Reden und schlechte Witze zu unterbrechen. Sie wünschten u. a. Einfürung der Lambeth-Artikel, Revision des allgemeinen Gebetbuches, des Katechismus und der Bibel, und die 3 letzten Punkte wurden zugestanden. Als aber auch die Herstellung der „Prophecyings" und Provinzialsynoden verlangt wurden, so entflammte das den Zorn des Königs. „Wenn das die Forderungen eurer Partei sind", drohte seine Majestät, „so will ich die Leute zur Konformität bringen, oder aus dem Lande hinaushetzen, oder noch schlimmeres tun". Völlig entmutigt kamen die Viere am dritten Tage, wo über die Hohe Kommission, den Episkopat und den Ex officio-Eid verhandelt wurde. Der König, der sich auf seine theologische Gelehrsamkeit nicht wenig zut tat, fürte die Verteidigung namentlich des Episkopates so glänzend — wenigstens in den Augen seiner Hofleute, — daß der Erzbischof ausrief: „Fürwahr, Majestät sprechen unter besonderer Eingebung des heil. Geistes". Der König hatte die Maske fallen lassen und seinen lange verhaltenen Abscheu vor den Puritanern unzweideutig gezeigt. Und wenn irgend noch ein Zweifel darüber möglich war, so genügte die Thronrede, mit der er im März 1604 sein erstes Parlament eröffnete, um den Puritanern alle Hoffnung auf Duldung für immer zu nehmen. Er sprach da von drei Religionen, die er bei seiner Ankunft in England vorgefunden. Die erste sei die ware und orthodoxe Religion, die ihm stets am Herzen gelegen und die von Rechtswegen allein im Reiche bestehen dürfe. Die andere sei die papistische, die mit Unrecht den Namen der katholischen sich anmaße. Die dritte, mehr eine Sekte als eine Religion, sei die der Puritaner und Neuerer, welche sich von der waren nicht sowol durch die Glaubenslehre unterscheide, als durch die Verfassungsform, d. h. das Streben nach ochlokratischer Gleichheit, Auflehnung gegen die höhere Gewalt und Hass gegen das bestehende Kirchenregiment, daher sie in einem wolgeordneten State nimmermehr geduldet werden dürfe. Bei aller Entschiedenheit, mit der sich Ja-

Digitized by Google

lob gegen die päpstlichen Ansprüche und die dieselben fördernden Kleriker der katholischen Kirche aussprach, verhieß er den Gemäßigten unter den katholischen Laien die Schonung, die er den verhaßten Puritanern verweigerte. Die englische Kirche, meinte er, sei die rechte Mitte, in welcher die extremen Richtungen, ihre hartnäckige Opposition aufgebend, sich vereinigen können und sollen. Und wie sein Glaube der alte katholische und apostolische sei, so stehe ihm auch in Beziehung auf die Kirchenverfassung die alte Kirche am höchsten, und er werde sich hüten, daſs er nicht im Glauben als Häretiker und in der Kirchenverfassung als Schismatiker erfunden werde. Das war in Beziehung auf die Kirche die Idee, welche in Schottland und England durchzuführen Jakob zur Aufgabe seines Lebens machte. — Zur Durchführung seiner kirchlichen Pläne konnte ihm niemand willkommener sein, als der Mann, der noch unter Elisabeth zuerst die Idee des Hochkirchentums entwickelt hatte, Bancroft, den er in diesem Jare nach Whitgifts Tode zum Erzbischof von Canterbury machte. Dieser hatte noch vor seiner Erhebung zum Primas auf der Konvokation im Frühjare 1604 die kirchlichen Konstitutionen in 141 Canones durchgesetzt, die zwar nicht vom Parlamente angenommen, aber doch von dem Könige sanktionirt wurden und damit innerhalb der Kirche Gesetzeskraft erhielten. Sie waren ein eisernes Joch für die Puritaner, und nicht bloß für diese, denn sie bedrohten jeden, der den apostolischen Charakter der englischen Kirche, die 39 Artikel, die Liturgie oder den Episkopat anfechten würde, mit Exkommunikation. Bald folgte eine königliche Proklamation, welche die strikteste Konformität forderte. Mehrere Londoner Geistliche wandten sich persönlich an den König, um Schonung bittend, und erklärten, lieber ihre Stellen aufgeben, als diese neue Konformität unterzeichnen zu wollen. Aber ihre Bitten waren so vergeblich wie die Petitionen, die von anderen Seiten kamen. Der Klerus wurde vielmehr im Februar 1605 nach St. Pauls beschieden und die, welche die Unterschrift verweigerten, sogleich suspendirt. Ihre Zal betrug nach der niedersten Angabe 150.

Die hart bedrückten Puritaner fanden natürliche Bundesgenossen an den Gegnern der absolutistischen Tendenzen des Königs in der Statsverwaltung. Je höher der König die bisher unerhörten Ansprüche eines göttlich berechtigten Königtums schraubte, um so hartnäckiger hielt das Parlament an seinen alten Rechten fest, um so eifriger suchte es dieselben zu erweitern. Der Kampf gegen den politischen Despotismus war im wesentlichen derselbe, wie der gegen den kirchlichen Despotismus, wie andererseits in den Augen des Königs Puritanismus und Ochlokratie gleichbedeutend waren. Daher kam es, daſs die Interessen der Puritaner und der Vertreter der Volksrechte sich aufs engste verflochten, während ihnen gegenüber die absolutistischen Statsmänner mit den hochkirchlichen Prälaten einen unauflöslichen Bund schlossen.

Elisabeth hatte ihre Strenge in Durchführung der Konformität durch einzelne Akte der Großmut gemildert und die Puritaner um ihrer Untertanentreue willen geachtet. Jakob tat alles, um sie sich zu entfremden. Sie wurden verfolgt, während die Katholiken trotz der Pulververschwörung begünstigt wurden. Obwol es seinem Volke den größten Anstoß gab, vermälte er seinen Son mit einer katholischen Prinzessin. Immer trüber wurden die Aussichten für die englischen Puritaner, als der König sogar seine Erblande nicht schonte, sondern ihnen das verhaßte Episkopalsystem aufzwang. Wurde in Schottland der Presbyterianismus vernichtet, so war für sie nichts mehr zu hoffen. Sie dachten daran, die Heimat zu verlaſsen und jenseits des Oceans, wo schon französische Protestanten eine Zuflucht gefunden, sich anzusiedeln. John Robinson, Pastor einer englischen Brownistengemeinde in Leyden, kam zuerst auf diesen Gedanken. Ein Teil seiner Gemeinde eröffnete den Zug der Pilgerväter. Mit Fasten und Beten bereiteten sie sich vor auf die Reise in das ferne Land. Nach herzergreifendem Abschiede traten sie, Psalmen singend, in die zwei kleinen Schiffe, die sie nach Neu-England bringen sollten. Nicht geringes Aufsehen erregten sie, als sie an der englischen Küste landeten, um ihre Schiffe ausbessern zu lassen. Endlich im September 1620 verließen sie England auf immer und wurden die Pioniere für ihre verfolgten

Digitized by Google

puritanischen Brüder, deren über 20,000 ihnen in den nächsten 15 Jaren nachfolgten, die großen Gefaren und Entbehrungen, die die erste Kolonisation von Neu-England mit sich brachte, nicht scheuend, da es ihnen hier allein möglich war, frei von dem Drucke der Hierarchie eine Kirche zu gründen nach dem Vorbilde der apostolischen. Auch den bürgerlichen Einrichtungen gaben sie ein religiöses Gepräge und fürten die in der Heimat verpönte strenge Sabbathfeier ein. Dem ernsten Sinne, unerschrockenen Mut und unbeugsamen Willen dieser Pilgerväter dankte die neuenglische Kolonie ihr Aufblühen und das heutige Nord-Amerika den Anfang zu seiner Größe.

Ungefär gleichzeitig mit der Auswanderung der Pilgerväter begann der arminianische Streit auch in der englischen Kirche Bedeutung zu gewinnen. Einzelne Theologen hatten zwar schon vor dieser Zeit die arminianische Lehre angenommen, aber in weiteren Kreisen wurde sie erst durch die Dortrechter Synode bekannt, welche auch von England aus beschickt wurde. Die Prädestinationsfrage wurde nunmehr auf den meisten Kanzeln verhandelt. Wärend aber die von Jakob delegirten Theologen gegen den Arminianismus gestimmt hatten, fand eben diese Lehre bei den Hochkirchlichen und Hoftheologen fast ausschließlich Eingang, die Puritaner dagegen machten den strengen Calvinismus der Lambeth-Artikel zu ihrer Losung. Und die, welche am Calvinismus, der bisher allein in der englischen Kirche zu Recht bestanden, festhielten, wurden von den Hochkirchlichen als doktrinelle Puritaner neben die alten oder ceremoniellen Puritaner gestellt, obwol sie in Beziehung auf Verfassung und Kultus von der englischen Kirche nicht abwichen. Zu ihnen gehörten mehrere Bischöfe, wie Hall, Carlton und der Erzbischof Abbot (Bancrofts Nachfolger). In ihnen lebte der Geist der Grindals und Pilkingtons noch einmal auf, aber ihr Einfluss nahm um so mehr ab, je mehr das Hochkirchentum im Steigen war, und ernste Frömmigkeit als identisch mit Puritanismus bei Hofe in Miskredit kam. Jakob hatte der puritanischen Sabbathfeier zum Trotz die Sonntagsentheiligung befohlen. Das berüchtigte „Buch der Lustbarkeiten", das die Geistlichen von den Kanzeln bekannt machen sollten, gab die Anweisung zu den „erlaubten Sonntagsvergnügungen". Der Erzbischof hatte den Mut, gegen die Durchfürung jenes Befehles zu protestiren, und der König musste nachgeben. Aber auf jede Weise wurde das ernste Wesen der Puritaner, das freilich in scharfem Widerspruche mit dem sittenlosen Leben am Hofe stand, durchgezogen — auf dem Theater, von Bänkelsängern und Hanswursten. So von dem herrschenden Leichtsinn der Zeit verspottet, von dem Könige und der Kirche verfolgt, entwickelten die Puritaner allmählich jenes finstere, hartnäckige, auch äußerlich auffällige Wesen, das ihnen in früherer Zeit fremd war. Die Mehrzal derselben duldete schweigend, aber in anderen glühte ein unversönlicher Hass auf gegen alles Bestehende in Kirche und Stat, und sie machten gemeine Sache mit den extremen politischen Opponenten. Schon gegen Ende der Regierung Jakobs traten diese demokratischen Puritaner auf, die in nicht ferner Zeit den Bau der Kirche und des States zertrümmerten.

Das war die Lage der Dinge, als Karl I. 1625 den Thron bestieg. Er trat ganz in die Fußtapfen seines Vaters und suchte das von diesem angefangene Werk mit verdoppelter Energie durchzufüren. Mit der Idee eines absoluten Königtums vertrug sich die Volksvertretung nicht. Karl suchte daher vor allem sich der lästigen Kontrole des Parlamentes zu entledigen. Zweimal in den zwei ersten Jaren seiner Regierung löste er es auf und erhob die Steuern auf eigene Faust. Aber das Parlament bestand nicht, wie sein Vater einmal äußerte, aus unbärtigen Knaben, sondern aus gereiften Männern, die in aller Ehrerbietung und würdiger Haltung, aber mit Mut und Entschiedenheit die alten Rechte Englands geltend zu machen und zu verteidigen gedachten. Als der König, infolge des unglücklichen Krieges mit Frankreich, welchen Buckingham veranlasst hatte, genötigt war, 1628 ein drittes Parlament zu berufen, war die Opposition so mächtig, dass der König den Weg gütlichen Vergleiches einschlagen musste. Er gewärte die Petition of Right, die zweite Magna Charta, durch die er sich verpflichtete, nie wider Steuern zu erheben one Bewilligung des Parlamentes und nie wider die

Digitized by Google

persönliche Freiheit der Untertanen zu verletzen. Der Jubel darüber im Parlament und im ganzen Land war unbeschreiblich groß. Dem König wurde Geld verwilligt, so viel er forderte. Doch damit hatte er seinen Zweck erreicht. Die Gewärung der Petition war nur eine Finte gewesen; das Versprochene zu halten war seine Absicht nicht. Zu erwänen ist hier eine Erklärung, die das Unterhaus an den König richten wollte, dafs nämlich das Land wegen Verachtung der Religion und Mangels an guten Geistlichen in großer Gefar stehe und dafs diesem Übelstande möge abgeholfen werden. Es zeigt dies, welcher Geist in diesem Parlamente herrschte und wie das puritanische Element neben dem konstitutionellen an Bedeutung gewann.

Der König in seiner Verblendung schlug den einzigen Weg, der zum Wol des Landes und zur Festigung seines Thrones fürte, nicht ein. Er überhörte die Warnung, die in dem lauten Ausbruch der allgemeinen Entrüstung über Buckingham auch ihm gegeben wurde, er lauschte lieber auf die Schmeichelworte der Sibthorp und Manwaring, die öffentlich in Predigten die Lehre vom passiven Gehorsam aufstellten, darnach das Volk bei Strafe der ewigen Verdammnis verbunden sei, in allen Dingen sich dem Willen des Fürsten zu unterwerfen, der letztere aber das Recht habe, die Reichsgesetze und Untertanenrechte zu verletzen und Steuern one Zustimmung des Parlamentes zu erheben. Der König verletzte die Petition of right, legte willkürlich Taxen auf, prorogirte das Parlament wie zuvor, und als dieses über Verletzung der jüngst verbrieften Rechte remonstriren wollte, wurde es aufgelöst (März 1629). Zuvor aber legte es feierlich Protest ein gegen den herrschenden Arminianismus, den aufkommenden Papismus und die gesetzwidrige Erhebung des Tonnen- und Pfundgeldes und löste sich erst auf, als eine Abteilung Soldaten anrückte. Mehrere hervorragende Mitglieder des Parlaments wurden ins Gefängnis geworfen, darunter Sir John Eliot, der jene Erklärung an den König beantragt hatte. Binnen der nächsten 11 Jare berief der König kein Parlament. Er fürte nun die Regierung selbst mit Hilfe zweier Männer, die wie keine andere auf seine absolutistischen Ideeen eingingen — Laud und Wentworth. Laud (s. d. Art. Bd. VIII, 485), obwol damals noch nicht Erzbischof von Canterbury, stand in der Tat schon an der Spitze der Kirche. Thomas Wentworth (später Graf Strafford), ein hochbegabter, ehrgeiziger Mann, hatte die Reihen seiner früheren Freunde, der Puritaner und Konstitutionellen, verlassen, um auf seiten des Königs die Stellung zu finden, welche seiner Herrsucht allein genügte. Wärend im State rasch auf das Ziel einer absoluten Herrschaft losgesteuert und dadurch das zum vollen Gefül seines Rechts erwachte Volk aufs höchste erbittert wurde, trat auch der kirchliche Despotismus immer ungescheuter auf. Die gemäßigten Prälaten verschwanden einer um den andern vom Schauplatz. Matthew, Barlows Schwiegerson, Erzbischof von York, starb hochbetagt zu Anfang des Laudschen Regiments — der letzte aus der Schule der Reformatoren. Ihm folgte in wenigen Jaren der Primas Abbot, der ein Freund der Puritaner gewesen und den kirchlichen Neuerungen, sowie dem Überhandnehmen des Katholizismus sich kräftig widersetzt, aber deshalb in Ungnade gefallen und auf die Seite geschoben war. Ein anderer, Williams, Bischof von Lincoln und zugleich Großsiegelbewarer, wurde als Freund der Puritaner unter dem Vorwand, dafs er die Statsgeheimnisse verraten, abgesetzt, und selbst Bischof Hall, sonst ein Verteidiger des Episkopalismus, mit Spionen umgeben und dreimal zu kniefälliger Abbitte gezwungen. Die Hohe Kommission wetteiferte mit der Sternkammer in Akten der Tyrannei. Jedes freie Wort wurde schwer geahndet. Prynn, Bastwick, Burton und Osbaldeston wurden mit abgeschnittenen Oren an den Pranger gestellt, weil sie gegen Laud geschrieben. Und bald unterdrückte eine strenge Censur, die die Bischöfe handhaben mussten, jede freie Meinungsäußerung. Dagegen wurden Manwaring und Montague, die Verteidiger des passiven Gehorsams, zu Bischöfen gemacht und der Laudianer Juxon, Bischof von London, mit dem Schatzamt betraut. Wärend den Katholiken besondere Nachsicht gezeigt wurde, fanden die Puritaner keine Schonung. Sie völlig auszurotten hatte sich Laud zur Aufgabe gemacht und seine Suffraganen wetteiferten in der Ausfürung seiner In-

Digitized by Google

junktionen. Bald gewann die ganze Kirche in Lehre und Leben ein anderes Ansehen. Ein Ceremonienwesen, das sich vom katholischen kaum unterschied, wurde überall eingefürt, der Arminianismus wurde die herrschende Lehre der Hochkirchlichen und des Hofes. Von der Kanzel aus wurde das Volk belehrt, daſs zur rechten Heiligung des Sonntags Tanzen, Bogenschießen, Harlequinaden und sonstige Belustigungen gehören. Das Buch der Lustbarkeiten, das Jakob umsonst vorzuschreiben versuchte, konnte Laud gleich im ersten Jare seines Primates einfüren. So wurde alles getan, was nicht nur die Puritaner, sondern alle ernster Denkenden mit Unmut und gerechter Entrüstung erfüllen muſste.

Der Königin Elisabeth wurde manche Willkür, manche Härte verziehen, weil ihr das Wol des Volkes am Herzen lag und unter ihrer glorreichen Regierung das Reich aufblühte, wie nie zuvor. Aber in Karls Regierung war auch nicht ein versönendes Moment. Er schien nur seine dynastischen Interessen und den Vorteil seiner Günstlinge im Auge zu haben, und demselben die Wolfart des Landes, sowie die bürgerlichen und religiösen Rechte seiner Untertanen rücksichtslos zu opfern. Der König wurde gehaſst und die Erbitterung gegen ihn und seine Partei war in England aufs höchste gestiegen, als in Schottland die Empörung ausbrach. Dieſes Land war von Karl wie von seinem Vater fast als eine eroberte Provinz behandelt worden. Mit steigendem Unwillen sah es zu, wie ihm das verhaſste Episkopalsystem aufgezwungen wurde. Als nun auch die Liturgie, die sich von der englischen nur durch größere Annäherung an den Katholizismus unterschied, eingefürt werden sollte, da brach der Unwillen laut aus. Kaum hatte der Dekan von Edinburg (Juli 1637) angefangen, in der St. Gileskirche die Liturgie zu lesen, als ein Weib ihren Stul nach ihm warf mit dem Wort: „Elender Wicht, willst du vor meinen Oren Messe lesen?“ „Der Pfaff!“ schrieen andere, „steinigt ihn“. Dies war das Signal zur Empörung. Bald strömten Abgeordnete aus allen Ständen nach Edinburg und konstituirten sich als Nationversammlung in vier Tafeln (hoher und niederer Adel, Geistliche und Bürger) zum Schutz ihrer Kirche. Am 28. Febr. 1638 wurde von Hoch und Niedrig der Covenant zur Verteidigung der reinen Lehre unterzeichnet. Nach vergeblichen Versuchen, die Empörung niederzuhalten, entschloſs sich der König zum Krieg. Aber um die Mittel dazu zu erhalten, blieb ihm nichts übrig, als das Parlament zu berufen. Das kurze Parlament trat am 13. April 1640 zusammen, wurde aber schon am 5. Mai wider aufgelöst, weil es statt one weiteres Gelder zu verwilligen Beschwerden über die Willkürherrschaft der letzten elf Jare fürte. Noch war es möglich, durch Abstellung der Beschwerden sich der gutwilligen Hilfe oder doch der Neutralität des wichtigsten Teiles seines Reiches zu versichern. Allein statt dessen tat der König Alles, um die Empörung auch in England zum Ausbruch zu bringen. Parlamentsmitglieder wurden ins Gefängnis geworfen, Schiffsgeld und andere Taxen mit unnachsichtlicher Strenge erhoben und aus der Masse des erbitterten Volkes Rekruten ausgehoben und zum Kriegsdienst gezwungen. Von einer solchen Armee ließ sich nicht viel erwarten. Als die Schotten voll Begeisterung für den Kampf „für Christi Krone und Covenant“ und ermutigt durch die Fürer der englischen Opposition im August des Jares den Fluſs Tweed überschritten und die Grafschaften Durham und Northumberland besetzten, räumten die königlichen Truppen das Feld. Der König, welcher vergeblich bei den weltlichen und geistlichen Lords Hilfe suchte, muſste sich abermals dazu verstehen, das Parlament einzuberufen. Inzwischen war in England die Aufregung aufs höchste gestiegen. Nicht wenig trugen die Verhandlungen der Convocation dazu bei, welche gleichzeitig mit dem kurzen Parlament berufen nach dessen Auflösung fortgetagt hatte. Wärend der Thron schon wankte, beriet diese Convocation die berüchtigten 17 Canones, durch welche die königliche Suprematie als göttliche Institution und die Laudsche Hierarchie als einzig gültige Form der Kirche gesetzlich festgestellt werden sollte. Das Strafverfaren gegen Papisten, Anabaptisten, Brownisten, Separatisten, überhaupt gegen jede Art von Nonkonformität wurde verschärft, der passive Gehorsam als göttliches Gebot hingestellt, und den Geistlichen unter Androhung der Absetzung befohlen, wenigstens

Digitized by Google

alljährlich diesen Gehorsam ihren Zuhörern einzuschärfen. Das Empörendste aber in diesen Canones war der Etcetera-Eid, dessen Schluss so lautet: „noch will ich je meine Zustimmung geben zu einer Änderung der Regierung dieser Kirche durch Erzbischöfe, Bischöfe, Dekane, Archidiakonen et cetera, wie dieselbe dermalen zu Recht besteht und von Rechtswegen bestehen soll". Diesen Eid sollten alle Geistliche bei schwerer Strafe leisten. Viele weigerten sich, ihn zu leisten, manche Bischöfe wagten nicht, ihn zu fordern, und der König selbst fand es geraten, den Eid bis zur nächsten Convocation zu suspendiren; aber die Aufregung hatte sich keineswegs gelegt, als das neue Parlament seine Sitzungen begann.

4) Die Herrschaft der Puritaner während der Statsumwälzung und der Republik (1640—1660).

Mit dem langen Parlament, das am 3. Nov. 1640 zusammentrat, beginnt die folgewichtige Revolution der statlichen und kirchlichen Verhältnisse in England, welche gewönlich die große Rebellion genannt wird. Es ist die Glanzperiode des Puritanismus, der zuerst als Presbyterianismus und dann als Independentismus zur Herrschaft kam. Kirchliches und Politisches ist in dieser Periode so eng verflochten, dass sich das eine von dem andern nicht trennen, noch abgesondert verstehen lässt. Es liegt das in der Natur der Sache. Denn es war ein Kampf um die höchsten Güter eines Volkes, um die heiligsten Interessen der Individuen und der ganzen Kirche, die sich im innersten Punkte notwendig berüren.. So hat die englische Nation diesen Kampf gegen den kirchlichen und politischen Absolutismus aufgefasst. Nirgends ist bei einer Statsumwälzung das religiöse Moment so klar und entschieden hervorgetreten als hier, und selten hat ein Volk einen solchen Kampf mit solchem Ernste und so wol vorbereitet aufgenommen, als das englische.

Das Parlament zeigte gleich bei seinem Zusammentreten, dass es entschlossen war, der Willkürherrschaft in Stat und Kirche ein Ende zu machen. Strafford, Laud und der Großsiegelbewarer Finch, der zur Erhebung des Schiffsgeldes geraten, wurden als Urheber alles Unheils und besonders des schottischen Krieges in Anklagestand versetzt. Finch rettete sich durch Flucht. Strafford wurde im Mai 1641 als Hochverräter hingerichtet. Das gleiche Schicksal hatte später Laud, nachdem er einige Jare im Tower in Haft gehalten worden war. Ehe noch das Urteil über diese Männer gefällt war, wurde eine von 15000 Londoner Bürgern unterzeichnete Petition um gründliche Reform der Kirche eingereicht und von dem Haus der Gemeinen in Beratung gezogen und kurz darauf (Februar 1641) eine Bill für Abschaffung des Aberglaubens und der Götzendienerei eingebracht. Ein anderer Antrag folgte, den Bischöfen ihr Stimmrecht im Parlament zu entziehen. Die letztere Bill wurde von dem Unterhause angenommen, aber von den Lords verworfen. Und schon jetzt wurde ernstlich an eine engere Verbindung mit Schottland mittelst kirchlicher Uniformität gedacht. Die Hohe Kommission und die Sternkammer wurden abgeschafft. Der König konnte von einem solchen Parlament keine Unterstützung für den schottischen Krieg erwarten und versuchte deshalb persönlich den Frieden herzustellen. Er musste den Schotten nicht bloß versprechen, seine kirchlichen Änderungen zu annulliren, sondern sogar eine Akte approbiren, welche den Episkopat für schriftwidrig erklärte.

Als das Parlament nach 6 Wochen wider zusammentrat (Nov. 1641), kam die Nachricht von dem Ausbruch der irischen Rebellion. Religionshass kam zu der Rachelust, deren Opfer die protestantischen Kolonisten wurden. Ein fürchterliches Blutbad wurde unter ihnen angerichtet, und jede Post brachte Nachrichten von neuen Greuelscenen. Man sollte denken, das Parlament würde in solcher Zeit alles Andere vergessen und den König one Zögern in den Stand gesetzt haben, den Aufstand zu unterdrücken. Allein so groß war das Misstrauen gegen ihn, dass man ihm keine Mittel zur Aufstellung einer Armee gewären wollte aus Furcht, er möchte dieselbe zur Unterdrückung des englischen Parlaments und Volkes benützen. Die irische Rebellion, so ging das Gerücht, sei von dem König

Digitized by Google

selbst, von der bigott-katholischen Königin und den absolutistischen Höflingen und Prälaten angezettelt, um den Protestantismus nicht bloß in Irland, sondern im ganzen Inselreiche zu vernichten. Und diesem Gerücht wurde fast allgemein geglaubt, es zu widerlegen war schwer. Statt deshalb Subsidien zur Unterdrückung des Aufstandes zu gewähren, beantragte die Opposition im Unterhause (22. Nov.) eine Remonstration oder Mißtrauensvotum, das dem König gegeben werden solle. Der Antrag ging durch. Doch eine Achtung gebietende Minorität und fast alle Lords waren dagegen. Sie fürchteten ein solch rasches Fortschreiten in republikanischer Richtung; meinten, dem König seien durch die letzten Parlamentsbeschlüsse die Hände schon genug gebunden, und hofften zuversichtlich, der König werde, durch die Vorgänge gewarnt, eines Besseren sich besinnen und der Verfassung gemäß regieren. Er versprach es, er machte einen guten Anfang, sein Versprechen zu halten, indem er Lord Falkland und Hyde, die das letzte Ministerium in Anklagestand versetzt, zu seinen Ministern wälte. — Inzwischen nahm das Unterhaus die Frage über die Ausschließung der Bischöfe vom Oberhause wider auf. Petitionen und Deputationen unterstützten den Antrag; ein Pöbelhaufe sammelte sich vor dem Parlamentshause und schüchterte die Prälaten so ein, daß der Erzbischof von York und 11 andere Bischöfe einen Protest einsandten, in welchem sie alle Verhandlungen des Parlamentes für null und nichtig erklärten, da sie one Lebensgefar nicht dahin kommen könnten. Sie wurden deshalb am 30. Dez. in den Tower abgefürt. Hierdurch und überhaupt durch die Opposition des Unterhauses entrüstet ließ der König am 3. Jan. 1642 die Fürer der Opposition, Pym, J. Hampden, Hasselrig, Hollis, Strode und Lord Kimbelton, durch den Generalprokurator des Hochverrats anklagen, und als das Haus auf diese unerhörte, allen Rechten des Parlamentes Hohn sprechende Forderung nicht einging, erschien er selbst an der Spitze einer bewaffneten Schar, um sie zu verhaften. Die Angeklagten waren nicht anwesend, aber die Parlamentsglieder waren so empört, daß sie das Haus verließen, „um sich vor bewaffneter Gewalttätigkeit zu retten". Dies war der verhängnisvollste Schritt, den der König tun konnte. Ein Schrei des Unwillens ging durchs ganze Land. Von allen Seiten eilten unabhängige Grundbesitzer nach der Hauptstadt, um das Parlament zu schützen. Der König fülte sich nicht mehr sicher in seiner Hauptstadt. Er zog sich nach Hamptoncourt zurück und ging im März nach York, nachdem er die Königin nach Holland geschickt, um die Kronjuwelen zu verpfänden, um eine Armee zu werben. Mit dem Parlament blieb er übrigens in schriftlichem Verkehr und versuchte zu vermitteln. Aber das Parlament hatte alles Vertrauen zu ihm verloren. Es sah nur darin eine Rettung, daß es auch über die königlichen Prärogative eine strenge Kontrole übte, daß es in der Tat diese selbst in die Hand nahm. So forderte es nicht nur, daß die Ernennung der Minister, der Lordlieutenants und die Creirung von Pairs von seiner Zustimmung abhängig gemacht werde, sondern auch — und das war das Wichtigste —, daß das Militär unter die Kontrole des Parlamentes gestellt werde. Dem König blieb fast nichts als der Name. Aber nichts Geringeres konnte genügen, um das Volk gegen die Willkür und Treulosigkeit seines Fürsten zu schützen, und daß es so weit kam, daran war der König allein schuld. Gleichzeitig mit diesen Maßregeln rüstete sich das Parlament und schuf eine Miliz. Und so groß war der Zudrang dazu, daß in London an Einem Tage 5000 Freiwillige eintraten. Auch der König betrieb seine Rüstungen eifrig. Am 23. August 1642 pflanzte er in Nottingham die königliche Standarte auf und der Bürgerkrieg begann. Auf seiten des Königs waren fast der ganze hohe und zum teil der niedere Adel, die hohe Geistlichkeit und die früheren Anhänger des Hofes und des kirchlichen und politischen Absolutismus, auf seiten des Parlamentes die kleineren Grundbesitzer, die Bürger der großen Städte, die Puritaner und Nonkonformisten aller Art. Die Armee des Königs hatte den Vorzug tüchtiger Generale und waffenkundiger, woldisziplinirter Leute, wärend die Parlamentsarmee aus zusammengelaufenen Leuten, Ladendienern, Bauern und Handwerkern bestand und ehrenwerte, aber unerfarene Männer zu Fürern hatte. Auch der Befehlshaber, Graf Essex, war zwar ein kriegskundiger Soldat, aber für

Digitized by Google

den Posten, den er bekleidete, nicht tüchtig. Das erste Jar des Krieges war daher für den König günstig. Die erste Schlacht bei Edgehill (23. Okt. 1642) war unentschieden, aber bald gewannen die Royalisten mehrere Treffen. Prinz Rupert, des Königs Neffe, verheerte die westlichen Grafschaften, Bristol mußte sich ergeben; im Sommer 1643 war der Norden und Westen in des Königs Hand, der in Oxford sein Hoflager aufschlug, wo nun Viele vom Hause der Lords sich einfanden. Nun aber trat eine Wendung ein. Statt auf London loszumarschiren, belagerte der König Gloucester, das mutig aushielt. Graf Esser eilte der Stadt zu Hilfe und gewann die Schlacht bei Newbury, am 20. September.

Wärend so die Zukunft des Landes der Entscheidung durchs Schwert überlassen wurde, war das Parlament mit inneren, besonders kirchlichen Reformen eifrig beschäftigt. Um dieselbe Zeit, als der König sich nach York begab, nahm ein „Religionsausschuss", bestehend aus 20 Lords und 10 Prälaten (darunter Usher, Erzbischof von Armagh), die kirchliche Frage in Beratung. Es sollte nur das Laudsche Hochkirchentum abgeschafft und die Puritaner berücksichtigt werden. Allein die Bischöfe hatten, als beharrliche Gegner aller Neuerungen, den Kredit verloren, und der Durchführung des Antrags der Opposition, dass dieselben vom Hause der Lords ausgeschlossen werden, stand jetzt nichts mehr im Wege. Das Parlament beschloss, dass mit November 1643 alle bischöflichen Ämter aufhören sollten. An die Stelle der bisherigen Hierarchie sollte eine neue Kirchenverfassung treten, und um diese zu beraten, wurde ein Kirchentag zu Westminster auf den 1. Juli 1643 anberaumt (s. d. A. „Westminstersynode"). Die Arbeiten der Assembly waren in 10 Wochen wenigstens so weit gediehen, dass die längst gewünschte Vereinigung mit den Schotten möglich wurde. Man hatte sich über den Entwurf einer Bundesakte verständigt, und am 25. Sept. 1643 wurde bei feierlichem Gottesdienst in St. Margarets Kirche in Westminster die League and Covenant gelesen. Alle Mitglieder der Assembly standen auf und schwuren mit aufgehobenen Händen bei dem großen Namen Gottes, diesen Bund heilig zu halten, — ein Eid, der für sie und ihre Nachkommen ewig bindend sein solle. Darnach unterzeichneten 288 Mitglieder des Unterhauses und später ein Teil des Oberhauses die Bundesakte. Der König erließ bald darauf eine Proklamation gegen den Covenant als hochverräterisches Komplott. Aber was er vergeblich mit Gewalt versucht, schien jetzt auf friedlichem Wege gewonnen zu sein, — eine kirchliche Vereinigung von England und Schottland.

Die Westminster Assembly und das Bündnis mit den Schotten bildet eine wichtige Epoche in der Geschichte der Puritaner. Ihre lang gehegten Wünsche waren erfüllt, wo nicht übertroffen. Die presbyterianische Kirche, die stets ihr Ideal gewesen, sollte in England wie in Schottland eingeführt, ja die allein herrschende Statskirche für das ganze Inselreich werden. Ein Bund war geschlossen, der eine konstitutionelle Monarchie durch Bürgschaften, wie sie noch nie da waren, sicher stellte. Diese doppelte, kirchliche und politische Errungenschaft war so groß, dass auch die demokratischen Puritaner sich damit zufrieden gaben und den Covenant unterzeichneten. Dadurch versicherten sich die Engländer der so wichtigen Mitwirkung der Schotten. Wärend die ersteren, ermutigt durch den Sieg bei Newbury, sich in großer Zal zur Parlamentsarmee drängten, boten die Schotten alle waffenfähige Mannschaft auf und ließen im Januar 1644 eine Armee von 21000 Mann in England einrücken. Um eine einheitliche Leitung des Krieges zu sichern, wurde ein „Ausschuss beider Königreiche" niedergesetzt. Aber obwol die presbyterianischen Streitkräfte den royalistischen numerisch überlegen waren, so war doch der Erfolg keineswegs entsprechend. Graf Essex, der Oberfeldherr, der im Süden befehligte, richtete mit seiner großen Armee nichts aus. Auch im Norden, wo mit mehr Erfolg gekämpft wurde, schien die Sache fast verloren, als Prinz Rupert mit 20,000 Mann zum Entsatz der Stadt York herbeieilte, die Parlamentsarmee zurückdrängte und ihr am 2. Juli 1644 bei Marston Moor eine Schlacht lieferte. Der Sieg war schon in Ruperts Händen, als eine tollkühne Reiterschar seine Schwadronen sprengte und eine solche Niederlage anrichtete, dass 10,000 Royalisten auf dem Platze blieben, York kapitulirten

Digitized by Google

mußte und des Königs Sache im Norden für immer verloren war. Der Führer jener Reiterschar, der Held des Tages, war Oliver Cromwell. Bis zu dem Ausbruch des Bürgerkrieges war er dem Kriegshandwerk fremd gewesen. Der Sohn eines wolhabenden Bürgers in Huntingdon, wo er am 25. April 1599 geboren wurde, hatte er in Cambridge und London eine gute Bildung erhalten, und war bald durch eine reiche Erbschaft in den Besitz beträchtlicher Ländereien gekommen, die er selbst bewirtschaftete. Er gewann das Vertrauen seiner Mitbürger und wurde von ihnen 1628 ins Parlament gewält. Vom Jare 1640 an vertrat er Cambridge. Er hatte sich schon als junger Mann dem strengen Calvinismus zugewandt. Daſs er vor dem ein wildes Jugendleben gefürt, ist nur die Behauptung eines seiner Feinde. Im Parlament stand er auf der Seite der entschiedenen Puritaner und zog durch seinen unmodischen Aufzug ebenso den Spott, als durch seine feurigen abgerissenen Reden den Hass der Cavaliere auf sich. Als der König im Januar 1642 den empörenden Eingriff in die Privilegien des Parlamentes tat, war er einer der ersten, die beträchtliche Summen zur Verfügung des Parlamentes stellten, und die Aufstellung einer Parlamentsarmee betrieben. Er hoffte auf friedliche Beilegung und forderte seine Grafschaftsleute auf, so lieb ihnen ihr Leben sei, sich an der Person des Königs bei seiner Durchreise nach York nicht zu vergreifen. Ebenso entschieden forderte er energisches Auftreten, um die gute Sache der Religion und Freiheit zu retten. Bald aber klagte er, der Herr habe des Königs Herz verstockt, er nehme nicht Vernunft an, kümmere sich nicht um die gute Sache, um Religion und den Frieden des Landes. Und nun leitete er mit anderen Gesinnungsgenossen die Bildung von bewaffneten Associationen zum Schutz der einzelnen Grafschaften ein. Das Werk ging rasch voran; Associationen bilden sich in allen östlichen Grafschaften. Cambridge wird der Mittelpunkt derselben. Cromwell übernimmt nun selbst das Kommando einer Reitertruppe. Bald scharen sich große Streitkräfte um ihn. Er bildet seine Truppen aus frommen Männern und ehrenwerten Bürgern, die für die höchsten Güter, Religion und Freiheit, kämpfen, und Leib und Leben, Hab und Gut daran setzen wollen, der Sache Gottes und des Vaterlandes zum Sieg zu verhelfen. Er fürte die strengste Manneszucht ein. Todesstrafe war gesetzt auf Plünderungen und Misshandlungen. Alles was seine Truppen bedurften, musste bezalt werden. Oft gab er selbst das Geld, um die Forderungen zu befriedigen. In seinem Lager hörte man keinen Fluch, kein unzüchtiges Wort. Trunkenheit war unerhört. Dagegen vernahm man brünstige Gebete, ernste Predigten, fromme Gespräche und Psalmsingen. So bildete Cromwell seine Schaar, die finsterblickenden, todesmutigen „Eisenseiten", die mit dem Schlachtruf „der Herr Zebaoth ist mit uns" anstürmten, vor denen kein Feind Stand hielt, keine Festung aushielt. Wo Cromwell mit seinen Schwadronen erschien, war der Sieg gewiss. Die Einnahme von Stamford hatte aller Augen auf ihn gerichtet und ein Dankvotum des Parlamentes ihm erworben. Durch den glänzenden Sieg bei Marston Moor hatte er die puritanische Sache gerettet und seine große Überlegenheit über die kriegserfarenen Generale der Parlamentsarmee gezeigt. Aber dieser Sieg war im Grunde eine Niederlage für das Parlament und die Presbyterianer, und der Anfang zum Übergewicht Cromwells und des Independentismus (s. d. A. Bd. VI, S. 712).

Cromwell war Puritaner, aber nicht im Sinne des exklusiven schottischen Presbyterianismus. Er sah nur auf innere Frömmigkeit, nicht auf äußere Form, auf Begeisterung für die große Sache und gottseligen Wandel, nicht auf Uniformität. Er musste deshalb widerholt den Vorwurf hören, daſs er Anabaptisten, Independenten und Sektirer begünstige. Allerdings war in Cromwells Heer die independentische Richtung die herrschende. Aber niemand wird es unerklärlich finden, daſs die Männer, die die religiöse Freiheit des Landes mit ihrem Blut erkämpften, volle Gewissensfreiheit für sich haben wollten, daſs sie das Joch des Prälatentums nicht gebrochen, um sich das Joch einer anderen Uniformität aufladen zu lassen. Sie närten das Feuer ihrer religiösen Begeisterung unmittelbar aus der heiligen Schrift, die Gotteskämpfer des alten Bundes waren ihre Vor-

Digitized by Google

bilder, der göttlichen Offenbarungen, die jene hatten, glauben auch sie sich getrösten zu dürfen, die unerbittliche Strenge, die jene übten, war der Fingerzeig auch für sie. Sie lebten sich nicht bloß, wie einseitig und kurzsichtig behauptet wird, in die Redeweise des Alten Bundes hinein, sondern vielmehr in die Denkweise, in die ganze Geschichte des Volkes Gottes. Ob mit Recht oder Unrecht, ist hier die Frage nicht. Fanatische Auswüchse sind in Zeiten religiöser Aufregung und Begeisterung unvermeidlich. Aber dass die Vorkämpfer der religiösen Freiheit ein Recht hatten, ihren Independentismus neben den Presbyterianismus der anderen zu stellen, dass sie durch Parlamentsrüge nicht eines andern belehrt, vielmehr nur erbittert wurden, versteht sich leicht. In der Tat begann bald nach Cromwells großem Siege die Spannung zwischen Independenten und Presbyterianern hervorzutreten. Unterhandlungen nämlich wurden mit dem König gepflogen und es schien als wollten die Parlamentsführer aus Furcht vor Cromwells steigendem Ansehen ein Abkommen mit dem König treffen. Da tat Cromwell am 9. Dezember 1644 im Parlament einen entscheidenden Schritt. Es gelte, sagte er, eine Nation zu retten, die am Verbluten, im Sterben sei. Werde die Armee nicht auf einen andern Fuss gesetzt und der Krieg nicht energischer geführt, so bleibe nichts übrig als ein ehrloser Friede. Er beantrage keine Anklage des Oberbefehlshabers, aber kein Mitglied der beiden Häuser werde zögern, um des allgemeinen Besten willen sich selbst und sein eigenes Interesse zu verleugnen. Das Parlament, das keinen anderen Ausweg sah, ging darauf ein und die Selbstverleugnungsakte ging durch (Februar 1645), wonach kein Mitglied der beiden Häuser ein Militäramt sollte bekleiden dürfen. Die bisherigen Befehlshaber legten ihre Ämter nieder. Der Oberbefehl wurde Fairfax übertragen und die Umgestaltung der Armee beschlossen. Im April ging eine andere Selbstverleugnungsakte durch, welche den Eintritt in die Armee von der Verpflichtung auf den Covenant unabhängig machte. Damit war das Übergewicht der Independenten entschieden. Fairfax, ein frommer Mann und tüchtiger General, stand an der Spitze der Armee, aber Cromwell war die Seele des Ganzen. Er war unentbehrlich. Fairfax weigerte sich seine Entlassung anzunehmen. Als Generallieutenant betrieb Cromwell die Umbildung der Armee nach dem Muster seiner „Eisenseiten“. Cromwell wollte Baxter zu seinem Kaplan machen, und als dieser es ablehnte, fing er selbst an zu predigen. Seinem Beispiel folgte unter den Offizieren und Gemeinen, wer sich vom Geist getrieben fülte. Nie sah man ein Heer wie dieses. Es schien warlich das Volk Gottes zu sein, das hinter dem Herrn Zebaoth in die Schlacht zog, des Sieges in seinem Namen gewiss. Über das ganze Land wurden monatliche Buß- und Fasttage und Fürbitten für den Sieg der Armee angeordnet. In den Städten hatte schon von Anfang des Bürgerkriegs, aber nunmehr in viel größerem Maße ein ernster religiöser Sinn Raum gewonnen. Theater wurden verboten, Biergärten geschlossen, die alten Volksbelustigungen hörten auf, Familienandachten wurden gewönlich. Der „Religionsausschuss“, den das Parlament niedergesetzt hatte, um unwürdige und untüchtige Geistliche zu entfernen, war unermüdlich tätig, um das Land mit puritanischen Geistlichen zu versehen. Allerdings wurden auch manche höchst würdige Männer, bloß weil sie Royalisten waren, entfernt, aber nie zuvor hatte das Land so viele tüchtige Prediger gehabt. Stefan Marshall, der größte Kanzelredner seiner Zeit, predigte vor dem Parlament. Burton, der einst am Pranger gestanden, wurde im Triumph nach London gefürt und die bloße Erscheinung des Märtyrers predigte eindringlicher als seine Worte. Manton, Baxter, Calamy zogen Scharen von Zuhörern an. Dass in so ernsten Zeiten ein religiöser Sinn herrschte, lässt sich erklären, aber merkwürdig ist es, dass der gewönliche Gang des Lebens, Handel und Verkehr, ja selbst litterarische Tätigkeit so ungestört blieben, als herrschte der tiefste Frieden. Welch glorreiche Zeit durfte man sich versprechen, wenn der Krieg beendigt und die Rechte und Freiheiten des Volkes endlich sicher gestellt waren. Dieses ersehnte Ziel herbeizuführen war Cromwells ernstes Bemühen. Nicht lange nachdem die Armee umgestaltet war, gab er der Sache des Königs den Todesstoß durch die Schlacht bei Naseby den 14. Juni

Digitized by Google

1645, in welcher 5000 Royalisten blieben, 140 Standarten, auch die königliche, alle Kanonen und Ammunition genommen wurden, und was das Wichtigste war — des Königs Schatulle. Seine beispiellose Treulosigkeit und Verräterei kam in einer Weise zu Tag, die seine Anhänger sogar mit Entsetzen erfüllte. „Das ist die Hand Gottes", berichtet Cromwell über diesen Sieg, „Ihm allein gebürt die Ehre. Die Leute, die ihr Schismatiker, Sektirer und Anabaptisten scheltet, haben euch in diesem Kampf treu und ehrlich gedient". — Der König, der sich ritterlich gewehrt hatte, floh in großer Hast nach dem Westen. Aber auch hier war seine Sache verloren, als Bristol im September des Jares fiel. Noch hielt Oxford aus und dahin begab sich der König. Doch nach wenigen Monaten war er auch hier nicht mehr sicher und flüchtete sich am 27. April 1646 in das schottische Lager. Oxford ergab sich am 20. Juni und der letzte Funken des Bürgerkriegs war erloschen. Die Schotten waren bereit, für ihren König ihr Leben einzusetzen, aber nur unter der Bedingung, dass er den Covenant beschwöre. Doch alle Versuche, ihn dazu zu bewegen, alle erneuerten Vermittelungsvorschläge der Schotten und der englischen Parlamentskommission waren vergeblich, und so lieferten ihn endlich die Schotten den Engländern im Januar 1647 aus, und mehr als verdächtig war es, dass sogleich darnach den Schotten eine schwere Geldsumme entrichtet wurde, worauf sich ihr Heer auflöste. Karl aber wurde im Februar als Statsgefangener nach dem festen Schlosse Holmby gebracht.

Mit dem Aufbau der presbyterianischen Nationalkirche war es inzwischen nicht sehr rasch vorangegangen. Die bischöflichen Würden und Ämter hatten mit dem 5. November 1643 aufgehört, und gleichzeitig waren die den Puritanern anstößigen Bilder, Orgeln und Priestergewänder aus den Kirchen entfernt worden. Und wo das Werk der Kirchenreinigung lässig betrieben wurde, halfen Cromwells Dragoner nach. Im Sommer 1645 wurde das allgemeine Gebetbuch verboten und dagegen die Einfürung des Directory (der presbyterianischen Liturgie), der Erstlingsarbeit der Assembly, anbefohlen. Aber die größten Schwierigkeiten stellten sich der Verständigung über die Presbyterialverfassung entgegen. Die Assembly erklärte zwar mit großer Majorität, dass diese Verfassung dem Worte Gottes am gemäßesten sei, und schlug vor, aus mehreren Gemeinden eine Classis oder Presbyterium, aus diesen eine Synode, aus den Synoden eine Nationalsynode zu bilden, welch letztere die höchste und absolute Autorität in Kirchensachen sein sollte. Aber das Parlament wollte keine von dem Stat unabhängige Kirche und brach, hauptsächlich auf des berühmten Selden Antrieb, der Presbyterialverfassung die Spitze ab. Dem Parlament wurde die Appellation in letzter Instanz gesichert, die Suspension durch Kirchenälteste regulirt und den Presbyterien alle Einmischung in äußere Dinge, wie Kirchengut, Kontrakte u. s. w. untersagt. Mit diesen Beschränkungen wurde das Presbyterialsystem am 6. Juni 1646 von dem Parlament angenommen und die Verwandlung der Diözesen und Kirchsprengel in Gemeinden, Presbyterien, Provinzial- und Nationalsynoden beschlossen. Die Provinz London sollte in 12 Presbyterien mit je 12 Pfarreien geteilt werden. Aber durch dieses Kompromiss waren die Schwierigkeiten keineswegs beseitigt, sofern es sich um die Bildung einer Nationalkirche handelte. Von den immer noch sehr zalreichen Episkopalen im Volke gar nicht zu reden, so waren die Independenten dagegen. Wollte man auch auf die Sektirer keine Rücksicht nehmen, so bildeten die independenten Puritaner eine zu bedeutende Partei, um übersehen zu werden. Die Gemäßigteren unter ihnen ließen sich die neue Liturgie gerne gefallen. Sie begehrten in den Verband der Nationalkirche mit aufgenommen zu werden, sie waren einer gelegentlichen Sakramentsgemeinschaft mit den Presbyterianern, und dem Kanzeltausch ihrer beiderseitigen Geistlichen nicht entgegen, aber der Jurisdiktion der Presbyterien wollten sie sich nicht unterwerfen, noch das Recht der Ordination ihrer Geistlichen aus der Hand geben. Auf dieser Seite stand auch Cromwell, der sich dahin aussprach: „Presbyterianer und Independenten haben denselben Geist des Glaubens und Gebets, sie seien geistlich Eins als Glieder des Leibes Christi, in Betreff der sogenannten Uniformität aber solle jeder, um des Friedens willen,

Digitized by Google

so weit gehen, als sein Gewissen ihm erlaube. In geistlichen Dingen müsse nicht Zwang, sondern das Licht der Vernunft entscheiden". Aber die Bedenken der Independenten fanden keine Berücksichtigung. Die englischen Presbyterianer wurden noch in ihrer Exklusivität durch die Schotten bestärkt, welche schon an der Kontrole des Parlamentes über die Kirche großen Anstoß nahmen und sich gegen Duldung der Sektirer und Gewissensfreiheit entschieden erklärten. Im Jare 1648 wurde endlich auch das presbyterianische Glaubensbekenntnis zum Abschluss gebracht, und die beiden Katechismen one Änderung angenommen, dagegen in der Konfession die Artikel über die Unabhängigkeit der Kirche, das Verfaren gegen Häretiker und Schismatiker, Ehescheidung, Kirchenstrafen und Synoden gestrichen. Der Bau der Presbyterialkirche war vollendet, aber es war fast ein Luftgebäude. Nur in London und Lancashire wurden die Presbyterien eingefürt, wärend fast das ganze Land dagegen war, oder höchstens freie Kirchenvereine gestattete. Die presbyterianische Kirche machte den Anspruch die Nationalkirche zu sein, und sie war nur die Kirche einer Minorität. Die Laudsche Hochkirche hatte behauptet jure divino zu existiren, und dieselbe Behauptung stellten jetzt die Puritaner auf. Die Intoleranz der alten Statskirche hatte die Puritaner verfolgt und ausgestoßen, und dieselbe Intoleranz wollte die neue Statskirche üben. Kurz, der frühere Uniformitätszwang kehrte wider — nur mit einem Unterschiede. Die früheren Herrscher stellten die Uniformität als Statsgesetz auf, und hatten die Macht, sie durchzufüren; die jetzigen Herrscher stellten die Uniformität als Statsgesetz auf, aber die Macht sie durchzufüren hatten sie nicht. Die Macht war aus den Händen des presbyterianischen Parlamentes auf die Independenten übergegangen.

Es war kaum anders möglich. Cromwell und seine Armee hatten die Schlachten geschlagen, die Siege gewonnen. Sein Gehorsam gegen das Parlament hing von seinem guten Willen und vielleicht noch mehr von dem guten Willen seiner Armee ab. Diesen guten Willen zu erhalten, hätte die erste Sorge des Parlamentes sein sollen, zumal da durch die Neuwal von 230 Mitgliedern, die alle entschiedene Puritaner, zu nicht geringem Teil entschiedene Independenten waren, die Armee einen starken Halt im Parlament selbst zu gewinnen anfing. Es war das Verkehrteste die Armee zu vernachlässigen und zu erbittern. Und das tat das Parlament. Es konnte seine Eifersucht und seine Furcht vor den Unbesiegbaren nicht verbergen. Diese Furcht wol viel mehr als die Sorge wegen Bestreitung der beträchtlichen Auslagen für die Truppen gab dem Parlament den Gedanken ein, sich der Armee zu entledigen. Bald nach Ende des Bürgerkriegs petitionirten die Londoner um Auflösung der Armee und Abschluss eines Friedens mit dem König, dann ordnete das Parlament einen Fasttag wegen Blasphemien und Häresien an (März 1647). Wer damit gemeint sei, verstanden die Truppen wol. Kurz nachher befahl es Fairfax, die Soldaten nicht auf 25 Meilen der Stadt nahe kommen zu lassen, und beschloss, einen Teil der Armee nach Irland zu versenden, den andern zu entlassen. Bei dieser Nachricht erhob sich die ganze Armee und erklärte, sich nicht auflösen zu lassen; sie seien nicht Mietlinge, sondern Bürger, das Parlament sei nicht souverain, sondern habe seine Macht vom Volk. Doch seien sie willig, unter ihren bewärten Fürern nach Irland zu gehen. Sie petitionirten deshalb an Fairfax. Das Parlament aber erklärte jeden für einen Feind des Vaterlandes, der sich bei der Petition beteilige. Ein Soldatenparlament aus Offizieren und Gemeinen bildet sich, ein Rendezvous zu Newmarket wird anfangs Juni 1647 gehalten, eine Art Soldaten-Covenant geschlossen — und der Anfang zu einer Militärdespotie ist gemacht. Ein Fähndrich bemächtigt sich der Person des Königs, der lieber mit der Armee ziehen als durch Fairfax und Cromwell sich nach Holmby zurückfüren lassen will. Ein Armeemanifest ergeht an den Lordmayor von London, das die Bestrafung der Verleumder und Gewärung der berechtigten Forderungen verlangt, das die Notwendigkeit der Armee zur Aufrechthaltung der Ordnung, zum Abschluss eines dauernden Friedens und Gewärung der Rechte und Freiheiten des Volkes behauptet. Die Armee rückt näher und näher und verlangt die Bestrafung von 11

Digitized by Google

Parlamentsmitgliedern, und rückt endlich in die Stadt ein. In der Mitte der Armee kommt die Partei der Levellers auf (s. d. Art. Bd. VIII, S. 616) die ungestüm die Bestrafung der Delinquenten und des Hauptdelinquenten fordert. Da entflieht der König nach der Isle of Wight. In Schottland und Wales und in vielen Grafschaften Englands brachen Aufstände zu Gunsten des Königs aus. Auch von Irland und dem Auslande sollte dem König Hilfe kommen. Nun hielten die Generale zu Anfang 1648 einen Rat zu Windsor. Die Verhandlungen mit dem König — so erzält einer der anwesenden Generale — erschienen uns als Vertrauen auf Menschenweisheit und Abweichung von dem Weg des einfältigen Glaubens. Wir brachten einen Tag mit Gebet zu, auch den zweiten mit Beten und Suchen in der Schrift. Dann mante Cromwell zur ernsten Prüfung all unserer Handlungen, um den Grund der göttlichen Strafe herauszufinden. Wir beichteten uns unsere Sünden und konnten vor bitterem Weinen kaum reden. Und nun lenkte der Herr unsere Schritte. Wir erkannten es als unsere Pflicht, gegen den Feind zu kämpfen, und wenn wir im Frieden widerkämen, Karl Stuart, diesen Blutmenschen zur Rechenschaft zu ziehen für das Blut, das er vergossen, für den Schaden, den er so viel irgend möglich der Sache des Herrn und diesen armen Nationen zugefügt hat".

Fairfax unterdrückte den Aufstand in der Nähe Londons. Cromwell zog nach Wales, wo er die Insurgenten vernichtete, und dann gegen die 21,000 Mann starke schottische Armee, die schon in Lancashire war, und lieferte ihr, obwol er nicht halb so viel Truppen hatte, eine Schlacht bei Preston (17.—19. Aug.). Ihm war es eine neue Bürgschaft, daß die Hand Gottes mit ihm sei, und daß der Herr selbst sich zu Seinem Volk bekannt habe, das Ihm wie Sein Augapfel sei, um deswillen selbst Könige gezüchtigt werden sollen. Das Parlament ordnete einen allgemeinen Danktag an für die „wunderbar große Gnade und Erfolg". Cromwell rückte nun in Schottland ein, das den Bund mit England erneuern mußte, und kehrte im November mit Siegesruhm bedeckt nach London zurück, gerade als der letzte Versuch einer Verständigung mit dem König in dem Vertrag von Newport gemacht wurde. Cromwell und die Seinen sahen in diesem Beschluß des Parlamentes den Ruin der Nation; die sehr beträchtliche Minorität berät mit der Armee und beschließt mit ihr die Reinigung des Parlamentes von den Gegnern, bekannt unter dem Namen „Obrist Pride's Purganz". Hierauf wurde Karl Stuart als Hochverräter angeklagt und eine Kommission als Gericht niedergesetzt, die ihn schuldig fand und am 29. Jan. 1649 zum Tode durchs Schwert verurteilte. Das Todesurteil war unter Anderen von Cromwell unterzeichnet. Es wurde am 30. Januar vollzogen. Von dem Tag an war Karl Stuart in den Augen der Meisten nicht ein Verräter, sondern ein Märtyrer. Von den meisten puritanischen Kanzeln hörte man am darauffolgenden Sonntag schwere Anklagen gegen die Königsmörder. Noch ehe das Urteil gefällt war, hatten 47 puritanische Geistliche in London dem Parlament einen Protest eingehändigt, die Rechtsgültigkeit des improvisirten Gerichtshofes geleugnet und gewarnt vor den vermeintlichen Eingebungen des Geistes, welche gegen Gottes Wort streiten und an den Covenant erinnert, durch welchen die Schonung der Person des Königs eidlich gelobt war. Außer dem fanatischen Hugh Peters und John Owen gab es kaum einen Puritanergeistlichen, der das Todesurteil offen zu verteidigen wagte.

Nur blinder Parteihaß kann dem Puritanismus überhaupt den Königsmord ins Gewissen schieben. Der Gedanke an eine blutige Rache an dem König kam zuerst in der Armee auf, wo bei Gelegenheit der Rendezvous unversöhnlicher Haß gegen den „Hauptbösewicht" und das Verlangen nach einer ungezügelten Republik unverholen an den Tag trat. Cromwell war die Seele der Armee, und welchen Anteil er an dem blutigen Werk gehabt, das zu ermitteln ist von überwiegendem Interesse. Daß in ihm der finstere Gedanke nicht zuerst aufgestiegen, daß er vielmehr noch mit dem König in Unterhandlung stand, als die Levellers Rache forderten, ist erwiesen. Cromwell haßte die destruirenden Tendenzen dieser Fanatiker nicht minder als die frühere Willkürherrschaft des Königs. In

Digitized by Google

seinem Interesse lag es nicht, sich des Königs zu entledigen, den er in seiner Gewalt hatte. Cromwell hat oft geäußert, daß er nicht voraus Pläne machen wolle, sondern sich ganz durch die göttliche Fürung leiten lasse. In seinen glänzenden Erfolgen sah er einen unwidersprechlichen Beweis, daß der Herr zu ihm und der großen Sache sich bekenne, den König aber, den Erzfeind des Volkes Gottes, verworfen habe. Er glaubte von Gott selbst dazu berufen zu sein, den König und die anderen Feinde der Heiligen zur Rechenschaft und Strafe zu ziehen, wie Saul den Agag, wie die anderen alttestamentlichen Könige die Feinde des Volkes Israel. Und dieselbe Überzeugung hatten die anderen Fürer der Armee. Ludlow, der ehrenfeste General, erklärte unumwunden, daß er durch das ausdrückliche Wort Gottes von der Rechtmäßigkeit des Verfarens gegen den König überzeugt worden sei, denn 4 Mos. 35, 33 heiße es: „Wer blutschuldig ist, der schändet das Land, und das Land kann von dem Blute nicht versönet werden, das darinnen vergossen wird, one durch das Blut des, der es vergossen hat". Und änlich erklärten die anderen Generale, als sie später ihre Beteiligung an dem Königsmord auf dem Schaffot büßen mußten, sie seien nicht schuldig, sie hätten nur ihre Pflicht vor Gott getan, indem sie den großen Verbrecher zur Strafe zogen, der die Heiligen unterdrückt, das Papsttum begünstigt, die Freiheiten Englands trotz seines Schwures unter die Füße getreten und das Land mit Blut überschwemmt habe. Das war die ehrliche, wenn auch grundverkehrte, Überzeugung dieser Männer und weniger anderer wie des berühmten Milton, der in seinem Eiconoklastes den Königsmord rechtfertigte. Aber außer der Armee war fast niemand auf ihrer Seite. — Irland und Schottland erklärten sich für den Son des gemordeten Königs, und in England vereinigten sich Katholiken, Episkopale und Presbyterianer gegen die Armee, wärend das Rumpfparlament am 19. Mai 1649 England zu einer Republik oder Gemeinwol machte. Das Parlament, durch Neuwalen auf 150 Mitglieder erhöht, hatte dem Namen nach die höchste Gewalt und übte diese durch einen Statsrat von 42 Mitgliedern aus. Aber die Armee hatte in Wirklichkeit die Gewalt in Händen, und Cromwell war die Seele des Ganzen. Es galt zunächst Irland und Schottland der Republik zu unterwerfen. Cromwell übernahm das. Binnen 10 Monaten war Irland unterworfen. Cromwell wandte sich nun nach Schottland (Juni 1649), da Fairfax sich geweigert hatte, gegen seine Brüder zu ziehen. Die Schotten hatten eben Karl II. als König anerkannt, nachdem sie ihn gezwungen, den Covenant freiwillig zu unterzeichnen, der presbyterianischen Kirche sich anzuschließen und der strikten Kontrole der Assembly sich zu unterwerfen. Cromwell versuchte friedliche Verhandlungen, und als diese vergeblich waren, griff er zum Schwert. Bei Dunbar kam es am 3. September, Cromwells Geburtstag, zur Schlacht. In beiden Lagern wurde heiß um Gottes Beistand gefleht. Mit dem Schlachtruf: „für König und Covenant" rückten die Schotten von den Lamermoorhügeln herab, mit dem Ruf: „der Herr Zebaoth ist mit uns" empfing sie Cromwells Heer. Die Schlacht — eine der glänzendsten, die Cromwell geschlagen — entschied für die Engländer. Cromwell rückt vor Edinburg, das im Dezember kapitulirt, und unterwirft einen Teil des Landes nach dem andern. Der junge König, in der Hoffnung in England Anklang zu finden, bricht plötzlich mit seiner Armee nach dem Süden auf, aber Cromwell eilt ihm nach und liefert ihm am Jarestage der Schlacht von Dunbar, die Schlacht bei Worcester den 3. September 1651, in welcher fast die ganze schottische Armee aufgerieben wurde. Karl floh nach dem Südwesten und entkam auf einem Fischerboot nach Frankreich. Ruhmbeladen kehrte Cromwell nach London zurück, wo er außerordentlich festlich empfangen wurde. Schottland wurde der englischen Republik einverleibt. Diese Schlacht war Cromwells letzte Waffentat. Es tat dringend not, daß er sich der inneren Angelegenheiten annahm. Er hatte widerholt das Parlament gemant, die großen Siege, die der Herr verliehen, wol zu nützen und durch Herstellung der Ruhe und Ordnung, gründliche Reformen in allen Ständen, Rechtspflege, Schutz der Unterdrückten es dahin zu bringen, daß der Name Gemeinwol eine Warheit werde, und England als ein Licht an-

Digitized by Google

deren Nationen voranleuchte und diese ein solch glorreiches Vorbild nachahmen zu Lob und Preis Gottes.

Aber das Parlament war untätig geblieben. Cromwell war endlich der Sache müde. Am 20. April 1653 kam er mit einer Abteilung Musketiere in das Parlament, hielt in derber Sprache dem Hause seine Untätigkeit, den Gliedern ihre Sünden vor, ließ dann das Haus räumen und machte so dem Rumpf des langen Parlamentes ein Ende. Er versuchte es nun mit einer puritanischen Notabelnversammlung, das kleine oder Barebone-Parlament genannt, das vom Juni bis Dezember tagte, aber sich auch nicht fähiger zeigte und seine Vollmacht in Cromwells Hände zurückgeben mußte, nachdem es am 16. Dezember 1653 Cromwell zum lebenslänglichen Protektor erwält hatte, der mit einem Statsrat und neu zu organisirenden Parlamente aus 400 Mitgliedern für die vereinigten drei Reiche regieren sollte. Die Republik war damit zu Ende, zum Glück für das Land, denn sie war nur eine Militärdespotie gewesen. Cromwell hatte nun königliche Macht, wenn auch nicht den Namen eines Königs. Einer der ersten Schritte des Protektors war die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten. Auf kirchlichem Gebiete hatte seit Aufhebung des Episkopates völlige Anarchie geherrscht. Die Parlamentsbeschlüsse zu Gunsten einer presbyterianischen Kirche waren im Lande nur zum teil durchgefürt worden, bei der Armee aber toter Buchstabe geblieben. Die religiöse und politische Aufregung der letzten 10 Jare hatte die verschiedensten und abenteuerlichsten Sekten erzeugt, die sich neben den früheren Bekenntnisformen geltend zu machen suchten. Alle erdenkbaren religiösen Richtungen zeigen sich in dieser Zeit in bunter Mischung. Der Katholizismus, der in Irland geherrscht und in England viele Anhänger hatte, war zwar unterdrückt, aber im Verborgenen wurde Messe gelesen und die Rache der Mutter Gottes und der Heiligen über die Feinde der Kirche und des Volkes herabgefleht. In England hatte das härteste Loos die Episkopalkirche getroffen. An die Stelle der Bischöfe war das Parlament getreten, das durch seine Religionsausschüsse alle bischöfliche Geistliche entfernen ließ. Einer dieser Ausschüsse, „the Committee for scandalous Ministers", hatte die Klagen gegen untüchtige Geistliche zu erledigen. Schon vor dem Kriege wurden durch denselben wol 1000 Pfarrer abgesetzt, und während des Krieges vielleicht zwei- oder dreimal so viele und häufig bloß deshalb, weil sie Royalisten waren. Das Parlament besetzte die vakanten Stellen mit Puritanern. Allerdings wurden viele unwürdige Leute entfernt und durch tüchtige Männer ersetzt, aber auch viele hochgeachtete Männer, wie Usher, Pearson, Pococke, Walton wurden ins Elend gestoßen oder ins Gefängnis geworfen. Andere fügten sich äußerlich der neuen Ordnung in Hoffnung auf bessere Zeiten. Es ist anzuerkennen, dass das Parlament den Vertriebenen wenigstens ein Fünftel ihrer Pfarreinkünfte ließ, um sie vor Hungertod zu schützen; aber das war Alles, und durch die Verfolgung wurde nur die Liebe zu der unterdrückten Kirche genärt. In der Stille erbauten sich die Verstoßenen an den schönen Gebeten der Liturgie, welche öffentlich zu gebrauchen ein Verbrechen war. Die presbyterianische Kirche war die herrschende, aber nur in Schottland kam sie zur vollen Gestaltung. Hier trat sie auf als jure divino bestehend, unabhängig vom Stat und mit einem Anspruch der Oberhoheit über den Stat. Der Independentismus wurde von ihr gehaßt und verfolgt fast mehr als der Katholizismus. Das Presbyterialsystem wurde durchgefürt, die Kirchenzucht gehandhabt und ihrer Kontrole auch der Scheinkönig unterworfen, bis durch Cromwells Sieg auch sie zurückgedrängt wurde. In England war nur eine mildere Form des Presbyterianismus möglich. Das Parlament riss die früher von der Krone geübte Suprematie an sich und suchte in erastianischer Weise der Kirche nur das Predigtamt zu lassen. Presbyterianisch war hier die Kirche in der Tat nur sofern die Liturgie der Westminster Assembly eingefürt und der lehrhafte Teil der Konfession angenommen wurde. Die independentische Richtung spaltete sich in eine gemäßigte und in eine radikale. Die gemäßigten Independenten wichen in der Lehre von den Presbyterianern nicht ab und waren der neuen Liturgie nicht abgeneigt. Aber

Digitized by Google

sie wiesen alle Kontrole des States, jede geistliche Jurisdiktion entschieden zurück. Sie verlangten die völlige Autonomie der einzelnen Gemeinden und wollten nur in schwierigen Fällen den brüderlichen Rat Anderer einholen. Die radikalen Independenten fanden sich besonders in der Armee, wo das Laienpredigen und der Glaube an unmittelbare Eingebung des Geistes immer mehr um sich griff. Unter ihnen nahmen die Levellers die wichtigste Stelle ein (s. Bd. VIII, S. 616). Diesen radikalen Independenten nahe verwandt waren die anabaptistischen Levellers, welche Cromwell, dem meineidigen Schurken, ein Ende prophezeiten, wie das des ersten Protektors Somerset, und wöchentliche Konventionen hielten, um eine neue Charta zu beraten. Die religiösen Grundsätze dieser Levellers finden sich auch außerhalb des Parlaments und der Armee in mannigfaltigster Weise und bunt zusammengewürfelt bei den zallosen Sekten, die wie Pilze in dieser Zeit aufschossen. Antinomismus und Chiliasmus waren die Hauptelemente in der Mischung. Der Antinomismus griff hauptsächlich unter den Anabaptisten um sich. Seit dem Opfertode Christi, lehrten sie, sei keine Sünde mehr in der Kirche Gottes und seinen Heiligen; wer das leugne, raube Christo die volle Wirkung seines Blutes und werde sonder Zweifel verdammt. Dem Heiligen gelte kein Gesetz mehr. Ganz ähnlich lehrten die Perfektionisten eine sündlose Vollkommenheit der Gläubigen. Aber besonderen Reiz hatte der Chiliasmus. Bald nach der Proklamation der Republik wurde nach London die Nachricht gebracht, dass 30 Leute mit einem Propheten Evenard an der Spitze den wüsten Grund bei Cobham umzubrechen und zu bepflanzen begonnen haben. Der Prophet berief sich auf eine göttliche Weisung, das Feld zu bebauen, weil die Zeit gekommen sei, dass das Volk Gottes erlöset werde. Sie wollen von dem Ertrag ihrer Arbeit leben, die Hungrigen damit speisen und wie ihre Väter, „die Juden", in Zelten leben. Harmlos war auch der Einzug des neuen Messias, James Naylor, in Bristol, der, den Hut tief in die Stirne gedrückt, mit feierlichem Ernst in strömendem Regen durch die Straßen ritt, gefolgt von Männern und Weibern, die, kniefief im Kothe watend, ein Hosiannah kreischten. Solche Erscheinungen waren nichts Seltenes. Fast jeder, der einer besonderen Offenbarung sich rühmte, fand Anhänger. Mystische Richtungen kamen auf, die alten Familisten zeigten sich wider, Jakob Böhme fand seine Anhänger in England, die „Seelenschläfer" (Soulsleapers) vergaßen die Gegenwart über der Frage nach dem Zustande der Seele bis zur Auferstehung. Viele wurden an der Religion selbst irre. Die Nüchterneren griffen, gegenüber der Überschwänglichkeit der Chiliasten und Mystiker, zu dem verständlicheren Socinianismus oder wurden Gottesleugner. Andere verwarfen die Lehren des Christentums in der dermaligen Fassung und suchten nach der reinen Lehre, wie die Seekers. Georg Fox, mit einem warmen Herzen für die Warheit, zieht — ein zweiter Diogenes — durch das Land, Menschen suchend, die ihm die Warheit enthüllen könnten. Er findet sie nicht, aber im Innern geht ihm ein Licht auf, dass Gott ein Geist ist und im Geist angebetet werden muss. Trotz Verfolgung und Misshandlung aller Art predigt er von dem innern Licht als der alleinigen Quelle des Wissens und Trostes und von der Verwerflichkeit aller äußeren Formen der Kirche und des Gottesdienstes. Die ihm anhiengen nannte er die Freunde, der Spott der Welt aber Quäker. — Solches war das bunte Gemisch der religiösen Meinungen und Gemeinschaften zur Zeit des Gemeinwols. Es kann aber warlich nicht wundernehmen, wenn in einer so aufgeregten Zeit das Gehirn einer Nation irre und wirre wird. Cromwell hatte die schwierigste aller Aufgaben, wenn er durch dieses kirchliche Labyrinth seinen Weg finden wollte. Von einer Ordnung der religiösen Verhältnisse, wie früher durch Uniformitätsakten, konnte keine Rede sein und ebenso wenig von einer Toleranz wie später, da alles noch zu sehr in Gärung und noch nicht abzusehen war, welche Form der Kirche die Majorität des Volkes ergreifen würde. Unter diesen schwierigen Verhältnissen hat Cromwell das Beste getan, was er konnte.

Die Konstitution des Protektorats legte in drei Artikeln den Grund für die

Digitized by Google

Ordnung der kirchlichen Dinge: 1) Der Stat übernimmt die Sorge für die Aufrechthaltung des nationalen Glaubens. Es wird eine Verwandlung der anstößigen Zehnten in Aussicht gestellt, sowie die Verwendung der Einkünfte der Bistümer zur Aufbesserung schlecht dotirter Pfarreien. 2) Konformitätszwang wird abgeschafft. Niemand soll durch Strafen zur Annahme des Nationalglaubens (des presbyterianischen) gezwungen werden; vielmehr solle man versuchen, durch gesunde Lehre und gottseliges Beispiel die Leute zu gewinnen. 3) Alle, die Gott und den Herrn Jesum Christum bekennen, sollen geduldet werden, wenn sie auch über Lehrpunkte, Kirchenzucht und Gottesdienstordnung abweichende Ansichten haben. Ausgenommen sind aber die Papisten und Prälatisten, sowie die, welche in Lehre und Leben unsittliche Grundsätze an den Tag legen. Doch wurde später mit mehr Nachsicht gegen die Episkopalen verfaren und sogar den Juden freie Religionsübung gestattet. — So hat Cromwell zuerst den Grund gelegt zu einer wenn auch noch beschränkten Toleranz. — Als oberste kirchliche Behörde mit fast unbeschränkter Vollmacht bestellte er durch Dekret vom 20. März 1654 die Supreme Commission for the Trial of Preachers (the Triers), aus 38 Mitgliedern, 29 Geistlichen (meist Independenten) und 9 Laien bestehend. Sie hatten bei den für Predigerstellen Vorgeschlagenen darauf zu sehen, ob sie von der Gnade Gottes ergriffen seien, einen frommen Wandel füren und genügende Kenntnisse und Fähigkeiten für das Amt haben. Um unwürdige Geistliche auszufinden und auszuschließen, wurden Subkommissionen aus Geistlichen und Laien für die einzelnen Grafschaften bestellt. Diese hohe Kommission war allerdings ein „geistliches Kriegsgericht", das summarisch und one geschriebenes Gesetz verfur. Royalisten fanden wenig Gnade, so tüchtig sie sein mochten, wärend mancher Ungelehrte, mancher Anabaptist und Antinomianer zugelassen wurde. Aber so willkürlich auch dieses Tribunal war, im ganzen — das ist das Zeugnis von Baxter, der kein Freund des Cromwellschen Regimentes war —, „bestellte die Kommission tüchtige, ernste Männer, die ein frommes Leben fürten, was auch ihre Ansichten gewesen sein mögen, so dass viele tausend Seelen Gott dafür priesen".

Wie Cromwell im britischen Reiche der Kirche, die in seinen Augen die beste war, zum Sieg verholfen und eine religiöse Duldung, wie sie bis dahin noch nicht gekannt war, zur Geltung brachte, so trat er auch nach außen als Beschützer des Evangeliums auf. Den auswärtigen Protestanten sollte es zu gut kommen, dass er England zur Herrscherin der Meere, zur gefürchtetsten Macht in Europa erhob. Er schützte die fernen Christen gegen die Grausamkeiten der Piraten. Auf sein drohendes Wort hörten die Verfolgungen der Hugenotten in Nismes und der Waldenser in Savoyen auf. Er wollte nichts Geringeres als England zur Königin der protestantischen Welt, zur Vorfechterin der evangelischen Freiheit gegen Rom machen. „Wenn der Papst", äußerte er einmal, „uns insultirt, so will ich eine Fregatte nach Civita-Vecchia schicken, und er soll den Donner meiner Kanonen in Rom hören".

Das waren Cromwells hochherzige, weitschauende Pläne. Leichter gelang ihm die Durchfürung derselben in der äußeren Politik als im Innern des durch den Bürgerkrieg aufgeregten Landes. Er hatte einen harten Stand mit seinen Parlamenten, die in einer Zeit, wo nur der freie Wille Eines Mannes und eine eiserne Hand die Ordnung herstellen konnten, nur ein Hemmschuh waren. Er löste daher eines ums andere auf und tat fast alles allein. Und merkwürdig ist es, wie viel er in solch schweren Zeiten für Rechtspflege, Ordnung, Schutz der persönlichen Freiheit tat. Allerdings die Freiheit, welche die Republikaner wollten, gab er nicht. Diese war eine Unmöglichkeit. Aber mit sicherer Hand steuerte er das Schiff des States durch Stürme und zwischen den Klippen der Ochlokratie und Absolutie dem Land der Freiheit entgegen. Ihm, dem Retter des Vaterlandes, wurde das freilich nicht gedankt. Alle fürchteten, aber Wenige liebten ihn. Attentate wurden widerholt auf sein Leben gemacht. Oft sehnte er sich nach der Stille des Landlebens zurück, aber er wollte die Hand nicht von dem Werk abziehen, das ihm der Herr befohlen, bis seine Kraft unter der übermäßigen

Digitized by Google

Anstrengung zusammenbrach und er am Tag seiner Geburt, am Tag seiner Siege, den 3. Sept. 1658, starb, für die Kirche des Herrn und seines Vaterlandes Freiheit betend.

Cromwell, der Puritanergeneral, ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der englischen Geschichte, wie ein feuriges Meteor, das am Himmel hinfärt. Große Fürsten sind vor ihm auf dem englischen Thron gesessen, aber keiner hat sich aus der Dunkelheit des Stillebens zu solch glänzender Höhe der Macht emporgeschwungen. Größerer Siege können sich wenige Kriegshelden rühmen, erfolgreicher hat selten ein Statsmann sein Volk aus den Verheerungen eines Bürgerkrieges zur Blüte des Wolstandes, zum Ansehen unter anderen Nationen erhoben. In seiner Vaterlandsliebe gleicht Oliver den Römern der alten Zeit, in seinem theokratischen Eifer den Richtern des alten Bundesvolkes. Seine ganze religiöse Anschauung mit all ihrer Stärke und ihrer Schwäche wurzelt im alttestamentlichen Boden. Man tausche Namen und Zeiten und Olivers Charakter und ganzes Tun wird verständlich. Man lege den gewönlichen Maßstab an und es wird unbegreiflich, dass ein Mann ein religiöses Prinzip nicht bloß in seinem Privatleben, sondern auch in der Statspolitik, im Kriegswesen, wie im Kirchenwesen realisiren will und realisirt hat. Heuchelei, hinter die sich der Ehrgeiz steckt, — ist bei Männern, die in der Geschichte eine Rolle gespielt haben, nichts Unerhörtes. Aber diesen Vorwurf Cromwell zu machen, wird unmöglich, wenn man seine Briefe und Reden, sein ganzes Leben genau prüft. Er ist, wie wenige, überall, im Verkehr mit seiner Familie wie mit fremden Höfen, im Feld und im Rat, derselbe Mann, offen, derb, zornmütig, unerbittlich, hart, aber glaubensstark, furchtlos, gerecht. „Hängt den Mann auf der Stelle, er hat der Witwe Son erschlagen.“ „Erschießt Jeden, der an fremdem Gute sich vergreift.“ „Der Papst soll den Donner meiner Kanonen in Rom hören.“ Das war seine Art, das das Geheimnis seiner Diplomatie, vor der Mazarin zitterte. Er hatte Tränen für die Waldenser, aber derbe Worte für sein Parlament. Cromwell hat sich nicht bereichert durch Kirchenraub, wie frühere Emporkömmlinge, sondern viel von dem Seinen geopfert. Hat er nach Ehre getrachtet, so war das teuer erkauft; aber ein Heuchler war er nicht. Der Vorwurf, der ihm zu machen ist, liegt darin, dass er die alttestamentliche Geschichte unvermittelt als Vorbild seines Handelns ansah und religiöse Eindrücke zu leicht als göttliche Eingebungen ansah. Wie gefärlich dieses Prinzip war, zeigt der Königsmord; wie unmöglich der Aufbau einer Kirche auf diesem subjektiven Boden, zeigt die üppig wuchernde Sektenbildung. Doch Cromwells Herrschaft war auch im Kirchlichen eine Übergangsperiode. Der Gewinn war das subjektive Prinzip der Duldung; dieses mit dem objektiven einer auf die Geschichte der Jarhunderte fest gegründeten Kirche zu verbinden, war die Aufgabe der nächsten Zeit.

5) Verfolgung der Puritaner unter den beiden letzten Stuarts bis zur Duldungsakte (1660—1689).

Richard Cromwells schwache Regierung fürte in Kurzem zur Anarchie. Versuche wurden gemacht, eine freie Republik herzustellen, eine Militärdespotie folgte und drohte einen neuen Bürgerkrieg. So wurde das Verlangen, das Haus Stuart auf den Thron zurückzurufen, immer allgemeiner. Von den Protestanten in Frankreich kamen Briefe an die presbyterianischen Puritaner, in welchen Karl II. als eifriger Presbyterianer hingestellt wurde. Man konnte auch hoffen, dass das Schicksal seines Vaters eine Warnung für ihn sein würde. Die Puritaner, um sich selbst von der Gesinnung des Königs zu überzeugen, sandten deshalb eine Deputation an ihn nach Breda. Er gab völlig befriedigende Versprechungen und erließ eine Proklamation desselben Inhalts. Infolge davon wurde er am 8. Mai 1660 in London unter lautem Beifall als König ausgerufen. Aber man hatte vergessen, dass man es mit einem Stuart zu tun hatte, und die Warnung der Umsichtigeren, die eine sicherere Bürgschaft als das bloße Wort verlangten, war überhört worden. Anfangs freilich schien alles gut zu gehen. Der König machte einige der angesehensten Puritanergeistlichen zu seinen

Digitized by Google

Kaplänen (darunter Calamy, Manton, Reynolds und Baxter) und ging bereitwillig auf den Vorschlag ein, eine Union zwischen den Puritanern und Episkopalen zu versuchen. Die Puritaner waren ganz bereit, den Usherschen Vermittlungsvorschlag eines eingeschränkten Episkopats zugrunde zu legen. Mit dem allgemeinen Gebetbuche waren sie auch zufrieden, sofern einzelne Punkte darin geändert und freie Gebete und Privaterbauungen zugestanden würden. Ganz ihnen entgegenkommend, erließ der König im Oktober eine Proklamation, welche die Beschränkung der bischöflichen Gewalt durch Gesetze und einen Presbyterialrat, sowie die Revision der Liturgie in Aussicht stellte und den Geistlichen vorläufig gestattete, daß ihnen Anstößige in derselben auszulassen, auch die Leistung des Allegianz- und Supremateides bis auf weiteres verschob. Mehrere Bistümer wurden den Puritanern angeboten. Reynolds nahm eines an, Baxter lehnte es entschieden ab, Calamy, der zuerst dafür war, erklärte sich endlich dagegen und die anderen folgten seinem Beispiele. Um die Union zu beraten, erließ der König am 25. März 1661 eine Proklamation, durch welche 12 Puritaner und 9 Assistenten und eine gleiche Zal auf bischöflicher Seite zur Revision des allgemeinen Gebetbuches in den Savoy-Palast, die Wonung des Bischofs von London, berufen wurden. Allein die Bischöfe, zum teil noch der Laud'schen Schule angehörend, waren gegen jede Änderung. Es war ein bloßes Scheingefecht; die Zeit verging, one daß das Geringste zustande kam. Und von Berücksichtigung der Puritaner war hinfort keine Rede mehr. One die in der Savoy-Konferenz ausgesprochenen Wünsche im Geringsten zu berücksichtigen, nahm die Konvokation die Revision des allgemeinen Gebetbuches vor und fügte unter anderem Gebete für die Gedächtnistage König Karls des Märtyrers, die Restauration und die Thronbesteigung des Königs bei, die eben nicht in puritanischem Geiste abgefaßt waren. Die Uniformitätsakte vom 19. Mai 1662 ordnete die Einfürung des revidirten Gebetbuches an. Sie war schärfer gefaßt als die früheren: 1) Jeder Geistliche muß durch Namensunterschrift seine aufrichtige Zustimmung zu Allem und Jedem, das im Gebetbuch und Ordinationsformular enthalten ist, erklären; 2) ferner erklären, daß es wider das Gesetz sei, unter irgend welchem Vorwande die Waffen gegen den König oder seine Beamten zu ergreifen; 3) den Eid der Solemn League and Covenant und jede Änderung in dem Regimente der Kirche oder des States abschwören; dieser Eid soll von allen Geistlichen und Lehrern geleistet werden; 4) niemand soll künftighin für irgend ein geistliches Amt fähig sein, der nicht nach dem Ordinationsformulare die Priesterweihe erhalten hat; 5) alle Prediger und Lektoren müssen diesen Anordnungen sich unterwerfen; 6) alle Akten von Elisabeth an sollen in voller Kraft bleiben. Wer nicht dieser Akte sich unterwirft, verliert ipso facto seine Stelle.

Früher hatte presbyterianische Ordination Geltung gehabt; nun aber wird Reordination der Puritaner verlangt. Die Lektoren waren früher zur Unterschrift nicht gezwungen und deshalb waren viele Puritaner Lektoren geworden, — jetzt war auch dieser Ausweg versperrt. Und zum besonderen Ärgernis der Puritaner wurden mehr apokryphische Lesestücke eingefürt. — Diese Akte war nur eine Rache der Hochkirchlichen an den Puritanern. Sie fand großen Widerspruch im Parlamente, obwol dieses royalistisch war, und ging nur mit 186 Stimmen gegen 180 durch. Die Lords waren sehr dagegen und beriefen sich auf des Königs Proklamation von Breda aus; aber in derselben war eine Klausel, die ein Recht zu diesem Akt zu geben schien („daß von der Duldung nur die ausgeschlossen werden, welche das Parlament nennen würde"). Die Lords nahmen endlich die Akte an. Noch aber hofften die Puritaner, der König werde durch sein gegebenes Wort sich gebunden achten, sie zu schonen. Allein umsonst! Der König sanktionirte die Akte am 19. Mai. Sie sollte mit dem 24. August in Kraft treten. Der Tag war schlau gewält, weil die Rekusanten ihres kurz nachher erst fälligen Einkommens beraubt wurden. Es war klar, daß die Puritaner ehren- und gewissenshalber die Uniformität verweigern würden, die sie zwang, den Eid der League and Covenant abzuschwören und aller der Errungenschaften eines hun-

Digitized by Google

dertjärigen heißen Kampfes mit einemmale beraubte, ja ihnen ein Joch auflegte, schwerer als je zuvor. Einige, wie Baxter, resignirten sogleich, andere warteten noch zu. Der Bartholomäustag kam heran, ein Tag nicht so blutig, aber ebenso verhängnisvoll für die englischen Puritaner, wie 90 Jare zuvor die Bartholomäusnacht für die französischen Hugenotten. 2000 Geistliche legten auf einmal ihre Stellen nieder. Am Sonntage zuvor, der als der „schwarze Sonntag" den Nonkonformisten unvergesslich blieb, nahmen sie von ihren trostlosen Gemeinden herzergreifenden Abschied. Das traurigste Los erwartete sie und ihre Familien. Den Episkopalen war in der Zeit der Puritanerherrschaft wenigstens ein Fünftel ihres Einkommens gelassen, den Puritanern aber wurde sogar das Einkommen des letzten Jares entzogen. Den Episkopalen waren wenigstens Privatzusammenkünfte gestattet, ja sogar die Kanzel eingeräumt, wenn sie sich der Anspielungen auf Politik in ihren Predigten enthielten, aber den Puritanern wurden selbst Gebetsvereine in ihren Dachstuben zum Verbrechen gemacht. Die Konventikelakte vom Juni 1664 verbot alle Privatandachten, bei denen mehr als fünf Personen außer der Familie zugegen sein würden, und setzte auf die erste Übertretung dieses Gebots 3 Monate Gefängnis, auf die dritte Verbannung. Ja, die puritanischen Geistlichen wurden wie Aussätzige von den Städten und von ihren Freunden, mit denen sie noch in der Stille zusammenkamen, bei denen sie in ihrem Elende noch Hülfe fanden, ferne gehalten. Die Fünf-Meilen-Akte vom Jare 1665 bestimmte, dass Keiner, der nicht den 2. und 3. Punkt der Uniformitätsakte unterzeichne, auf 5 Meilen einer Stadt oder seiner früheren Pfarrei nahe kommen dürfe. Selbst auf öffentliche und Privatlehrer wurde diese Akte ausgedehnt, wenn sie die Statskirche nicht besuchten. Die Konventikelakte wurde 1670 verschärft. Endlich schien sich der König seines Versprechens von Breda zu erinnern und durch die „Duldungserklärung" (Declaration of Indulgence) die Strenge der Strafgesetze mildern zu wollen. Aber es war eine Erklärung, die er one Zustimmung des Parlamentes gab, und es war kaum ein Zweifel, dass er nur dem Katholizismus, dem er selbst anhieng, die Tür öffnen wollte. Das Parlament nötigte ihn aus diesem doppelten Grunde zur Zurücknahme der Deklaration und zur Sanktion der Testakte vom Frühjare 1673, welche von allen Civil- und Militärbeamten den Suprematseid und die Unterschrift einer Deklaration gegen die Transsubstantiationslehre und endlich den Genuss des Abendmales nach dem anglikanischen Ritus als Zeichen (test) ihrer Anhänglichkeit an die Statskirche forderte. Diese Akte, welche bis 1828 die Nonkonformisten vom Statsdienste und Parlament ausschloss, ließen sich damals die Puritaner gefallen, weil sie ein Bollwerk war gegen den Katholizismus und weil ihnen Hoffnung auf Toleranz gemacht wurde, sobald die Katholiken unterdrückt sein würden. Allein diese Hoffnung wurde nicht erfüllt, wenn auch die Verfolgung der Nonkonformisten gegen das Ende der Regierung des Königs etwas nachließ. Seit den Tagen der Königin Maria war gegen Dissentirende nicht so gewütet worden, wie unter Karl II. 80,000 Nonkonformisten hatten um ihres Gewissens willen zu leiden, 8000 im Gefängnis ihre Verweigerung der Konformität zu büßen. Aber der Puritanismus, in den Schmelztiegel der Verfolgung geworfen, wurde gereinigt von den unedeln Elementen, die sich ihm in der letzten Periode angehängt hatten. Die aufrichtigen Puritaner blieben ihrem Bekenntnis treu, ein Haufe von Zeugen, die in den Annalen der Nonkonformisten glänzen. Die Masse, welche in puritanische Lebens- und Redeweise sich gefügt, so lange der Puritanismus die Herrschergewalt hatte, fiel ab und entschädigte sich für die langen Bußpredigten und Bußtage der Cromwellschen Zeit. Der sittliche und religiöse Verfall ging Hand in Hand mit dem politischen Verfall unter den letzten Stuarts, bis endlich, nachdem der katholische Jakob II. die Einführung des Katholizismus und die Knechtung des Volkes vergeblich versucht hatte, mit Wilhelm III. (1688) eine neue Zeit für England anbrach. Das Volk war reif geworden für politische und religiöse Freiheit, und die Puritaner, die sich mit den Episkopalen vereinigt hatten, um die Tyrannei zu stürzen, trugen als Siegespreis ihres 100järigen Kampfes die Duldungsakte (Mai 1689) davon, wodurch den Presbyterianern,

Digitized by Google

Independenten, Baptisten und Quäkern freie Ausübung ihrer Religion gewärt wurde; die anderen Sekten waren im Strome der Verfolgung untergegangen, die Katholiken und Socinianer von der Duldung ausgeschlossen.

6) Geschichte der Presbyterianer von 1689 bis in die neueste Zeit.

Das Presbyterialsystem war selbst zur Zeit der Herrschaft des Presbyterianismus nicht zur Entwickelung gekommen. Auch jetzt wurde kein ernster Versuch gemacht, es einzuführen. Dagegen standen die drei Denominationen der Presbyterianer, Independenten und Baptisten einander im wesentlichen nahe genug, um an eine Vereinigung zu denken. In der Lehre wichen die beiden ersten nicht von einander ab, und beide von den Baptisten nur in der Lehre von der Taufe. In der Verfassung war fast kein Unterschied; sie waren alle Kongregationalisten. Einen Anfang zur Vereinigung in Dingen, die ihr gemeinschaftliches Interesse betrafen, hatten sie schon in ihrer Adresse an Wilhelm III. gemacht. Und bald nach Gewärung der Duldung kam eine Vereinigung der presbyterianischen und independentischen Geistlichen in London zustande. Nach den 9 Articles of Agreement (1691) sollte 1) jede Kirche das Recht haben, ihre Beamten selbst zu wälen und die Verwaltung und Gottesdienstordnung selbst zu bestimmen; 2) die Geistlichen mit Beiziehung des Rates der Nachbarkirchen zu wälen und zu ordiniren; 3) die Kirchenzucht solle der Pastor mit Zustimmung der Brüder ausüben; 4) alle Kirchen sollen independent sein, aber gemeinsames Handeln zum Besten der Kirchen stattfinden; 5) Armenpfleger und Älteste sollen bestellt werden; 6) Synoden der Geistlichen in wichtigen Fällen gehalten, und ihre Beschlüsse von den Gemeinden nicht one triftige Gründe verworfen werden; 7) das Gebet für die weltliche Obrigkeit wird allgemein angeordnet; 8) als Glaubensgrund gilt das Wort Gottes und entweder der doktrinelle Teil der 39 Artikel, oder die Westminsterkonfession, oder die Savoy Confession (welche kurz nach Cromwells Tode 1658 von den gemäßigten Independenten abgefaßt wurde); 9) anderen Kirchen gegenüber wird friedliches Verhalten empfohlen. Im Jare 1696 wurde auch eine Verbindung zwischen den drei Denominationen zur Warung der nonkonformistischen Rechte geschlossen. Es war aber solche Verbindung mit den anderen Nonkonformisten nur ein schlechter Ersatz für den Mangel eines Synodalverbandes. Und diesem Mangel hauptsächlich wird der Verfall der englischen Presbyterialkirche im 18. Jarhundert zugeschrieben. In den ersten 25 Jaren waren die Presbyterianer weit der überwiegende Teil der Nonkonformisten. Ihre Zal mag im Jare 1714 über 600,000 betragen haben. Von da an aber ist eine merkliche Abnahme zu sehen. Verschiedene Gründe scheinen außer dem genannten dazu mitgewirkt zu haben. Die Presbyterianer waren, wie die Dissenter überhaupt, von der Universitätsbildung ausgeschlossen, innere Zwistigkeiten trennten sie und viele kehrten in die Episkopalkirche zurück, der sie grundsätzlich nicht so ferne standen, als die Independenten. Aber der Hauptgrund war der Eingang, den die rationalistische Richtung bei den Presbyterianern fand. Im Jare 1719 wurden zwei ihrer Geistlichen in Exeter abgesetzt, weil sie die von Sam. Clarke (s. d. Art. Bd. III, S. 236) aufgestellte Lehre von der Gottheit Christi angenommen hatten, und bei einer deshalb gehaltenen Predigerkonferenz weigerten sich 19 aus 75 Geistlichen im südwestlichen England, den Artikel über Trinität (in den als Prüfstein geltenden 39 Artikeln der Statskirche) zu unterzeichnen. Die Kontroverse wurde in London erneuert und in der Konferenz in Salters Hall die Frage über die Unterschrift eines Glaubensbekenntnisses überhaupt vorgelegt. Aus 110 Geistlichen stimmten 57 dagegen, obwol der 8. Artikel des Agreement von 1691 es forderte. Eine Spaltung folgte, die Gegner der Verpflichtung auf Symbole versanken in Arianismus und Socinianismus, aber auch die anderen Gemeinden konnten dem Einflusse dieser Richtung nicht lange widerstehen — und am Ende des 18. Jarhunderts war fast jede alt-presbyterianische Gemeinde socinianisch. Erst seit etwa 1830 zeigt sich regeres evangelisches Leben in der presbyterianischen Kirche in England, die übrigens nur ungefär 270 kleine Gemein-

Digitized by Google

den zält. — Es ist merkwürdig, wie die presbyterianische Kirche, einst die mächtigste unter den nonkonformistischen in England, fast ganz verschwunden ist. Ihre geschichtliche Aufgabe war, das Werk der Reformation weiter zu füren, religiöse Freiheit anzubauen, ein Gegengewicht zu bilden gegen kirchliche Absolutie und Anarchie, und dem Nonkonformismus neben der Statskirche zum Recht zu verhelfen. Nachdem sie diese Aufgabe gelöst, aber auch darin ihre Kraft verzehrt hat, tritt sie vom Schauplatze der Geschichte ab.

Hauptquellen: J. Strype, Ecclesiastical Memorials and Annals of Reformation; Life of Parker and Whitgift; The Zurich Letters ed. H. Robinson 1842 und 1844; D. Neal, History of the Puritans; Walker, H. of Independency; Oliver Cromwells Letters and Speeches with Elucidations by Tho. Carlyle, 3 Vol. 1849 (3. Aufl.); Sketch of the Presbyterian Church in England 1850; L. v. Ranke Englische Geschichte; Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands 1868. **C. Schoell.**

Purpur, s. Farben in der Bibel Bd. IV, S. 490.

Pusey, s. Traktarianismus.

Q.

Quadragesima, s. Fasten Bd. IV, S. 505.

Quadratus. Es kommen im zweiten Jarhundert der christlichen Ära drei Männer dieses Namens vor. Der eine ist einer der ersten Apologeten. Er übergab dem Kaiser Hadrian im Jare 125 eine Apologie, die vielleicht noch zu Anfang des 7. Jarhunderts vorhanden war (Phot. cod. 162, p. 106), seitdem aber verloren gegangen ist. Euseb. chron. ad ann. 2140 Abr. (= 124 p. Chr.) ed. Schöne II, p. 166. Das Jar 125 nach der Berechnung des Aufenthalts Hadrians zu Athen bei Dürr, die Reisen des Kaisers Hadrian, 1881, S. 42 f. In der Kirchengeschichte IV, 3 fürt Eusebius ein Fragment aus dieser Apologie an; Quadratus beruft sich auf die Wunderheilungen des Erlösers und behauptet, dass einige der durch ihn Geheilten noch in seiner Zeit leben. Verschieden von dem Apologeten ist ein anderer Quadratus, der in dem Briefe des Dionysius von Korinth an die Athener als Nachfolger des Bischofs Publius, der unter Marcus Aurelius litt, genannt ist und dessen Verdienste um die Rekonstruktion der Gemeinde gerühmt werden. S. den Auszug aus dem Briefe des Dionysius bei Euseb. h. e. IV, 23. Hieronymus (de script. eccl. 19 und ep. ad Magn.) identifizirt beide Quadratus, schwerlich mit Recht. — Ein dritter Quadratus wird von dem anonymen Gegner der Montanisten bei Eus. h. e. V, 17 als prophetischer Mann neben Agabos, Judas, Silas, den Töchtern des Philippus, der Ammia, und darnach von Eusebius selbst (h. e. III, 37) genannt. Eusebius identifizirt ihn nicht mit dem Apologeten; tut man es gleichwol, so lässt sich dafür nur das Eine sagen, dass die Identifizirung nicht unmöglich ist. — Otto, C. A. Chr. IX, p. 333 sqq.; Harnack, Die Überlieferung der griech. Apolog., 1882, S. 100 ff. **(Herzog †) Hauck.**

Quäker (Quakers = Zitterer, Gesellschaft der Freunde). I. Geschichte. In England ist die Geschichte der Reformation, obwol von gleichem zeitlichen Ausgangspunkte beginnend, in wesentlich anderer Weise verlaufen als in Deutschland. Die tiefgehenden Kämpfe um die höchsten Lebensgüter, welche in Deutschland schon in der 1. Hälfte des 16. Jarhunderts zu Gemeinschafts- und Kirchenbildungen füren, werden in England erst ausgekämpft, nachdem die auf Grund nationalpolitischer Erwägungen vollzogene Trennung von Rom bereits ein Jarhundert bestanden. Erst in dieser Zeit treten die Grundgedanken der deutschen Reformation in die

Digitized by Google

Kreise des englischen Volksgeistes ein und kommen in rund 3 Jahrzehnten zur praktischen Ausgestaltung. Nicht unter Heinrich VIII., noch unter Elisabeth, sondern in dem 30jährigen Kriege des von seinen späteren Idealen noch nicht erfüllten Anglikanismus mit dem neu andringenden Romanismus kommt die innere Reformation des englischen Volkes zum Abschluss.

Vorgeschichte. Auf dem fruchtbaren Boden des um seinen religiösen Bestand ringenden Volkstums erheben sich noch in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Anzal lebenskräftiger, religiöser Bildungen, welche nach einer glänzenden Gegenwart und einem raschen Aufstieg sich ihre Existenz und ihre Zukunft nur durch die Abschwächung und teilweise Aufgabe der zuerst aufgestellten Grundsätze zu sichern vermögen.

Auch mit dem Quäkertume trat nicht eine durchaus neue Erscheinung vor das Bewusstsein der Zeitgenossen. Die deutschen Mystiker, Tauler, Eckhart, der Verf. der deutschen Theologie, waren auch in England bekannt. Diese Mystik wurde über dem Kanale das Quellhaus eine Reihe spiritualistischer Strömungen, die man dort unter den Namen der enthusiastischen Richtung zusammenfasst. Bereits vor Fozens Auftreten war diese Richtung in einigen Erscheinungen des 17. Jarhunderts zu Tage getreten. — Seit Anfang des Jares 1638 war ein junger puritanischer Geistlicher, Roger Williams, der Gründer von Rhode-Island, in Amerika, das den Flüchtling vor den Verfolgungen seines protestantischen Königs schützen sollte, mit dem Satze hervorgetreten, das Gewissen des Menschen sei sakrosankt, der Obrigkeit stehe zwar das Recht zu, Verbrechen zu strafen, nicht aber jene innere Stimme zu kontroliren, endlich, die Lehre von der Verfolgung um des Gewissens willen stehe im schroffen Gegensatze zur Lehre Christi. Die Eidesleistung an die Regierung von Massachusetts weigerte er als göttlichem Rechte entgegen, und als er selbst an die Spitze der Regierung von Rhode-Island getreten, verbot er geradezu den Zwangseid und die Erhebung von Kirchensteuern und Zehnten von den Mitgliedern fremder Religionsgemeinschaften: das Quäkertum ist älter als die Quäker.

Williams ist von den Freunden nie als einer der Ihrigen in Anspruch genommen worden, und doch geht er in seiner Geltendmachung der unbedingten Freiheit des religiösen Subjekts von denselben Grundgedanken aus, die wir bei George Fox, seinem jüngeren Zeitgenossen, finden. Denn von diesem empfieng das Quäkertum sein eigentümliches Gepräge und jenen ursprünglichen, spiritualistischen Charakter, durch welchen es zu einer religiösen Zeitmacht wurde. In ihm, seinem rastlosen Geisteswirken und auch in seinem schicksalsreichen Leben sind die Grundgedanken des Quäkertums einer tieferen Betrachtung vorgezeichnet. Der Geist seines Systems ist in dem Leben seines Gründers und Patriarchen zu suchen.

Die Gründung. In Drayton, einem Landstädtchen Leicestershires, nicht weit entfernt von der Geburtsstätte des ersten englichen Reformators John Wiclif, und 300 Jare nach ihm, im Juli 1624, wurde George Fox geboren (Sewel I, 8). Sein Vater, ein Weber, wegen seiner Treuherzigkeit der biedere Christoph genannt (ibid.), gehörte der Landeskirche an — er lebte in the way and worship of the nation (Jour. I, XXX); seine Mutter, Mary Lago, einem Geschlechte, dem die Verfolgungen Mary Tudors Märtyrer gegeben. In den Kenntnissen und Fertigkeiten der Schule zeichnete er sich nicht aus, er war of no great literature, nor seemed much learned as to the outward (Jour. I, XXX); auch die Briefe seiner späteren Jare weisen schwerfällige, mühsame Züge auf (vgl. Facsim. letters of early Friends, 247). Seine Erholung und sein Stolz war frühe seine Bibel; eine peinliche Warheitsliebe, der Hang zu einer ernsten Auffassung des Lebens, zu träumerischer Schwermut trieben schon den Knaben aus dem Kreise harmloser Spielgenossen in die Einsamkeit und zur unausgesetzten Lektüre der hl. Schrift. — Mit seinem 12. Jare wurde er in Nottingham einem Schuhmacher, der zugleich Vieh- und Wollhändler und Viehzüchter war (a shoemaker by trade and that dealt in wool and used grazing and sold cattle, Jour. I, 76), in die Lehre gegeben, in dessen Diensten er, in seiner Arbeit

Digitized by Google

von Erfolgen begleitet, blieb. Er war also Schaf-, bezw. Viehzüchter, nicht Hirt, zu dem ihn eine frühe Tradition, die an David, Gregor VII., Sixtus V. und St. Patrik anknüpfte, gemacht hat. Um seines ernsten, in sich gekehrten Wesens willen hatte er von seinen Kameraden viel zu leiden, doch zwang seine strenge Wahrheitsliebe auch den Spöttern Achtung ab. —

Im Jare 1643 erfolgte die äußere Wandlung, die seinem Leben eine neue Richtung gab. Auf dem Jarmarkte von Nottingham forderte sein Vetter Bradford, ein Hilfsgeistlicher der Landeskirche, ihn auf, in Gesellschaft eines anderen Geistlichen einen Krug Bier mitzutrinken (Jour. 76). George willigte ein und trank mit den beiden; als sie aber lärmende Gesundheiten ausbrachten und bestimmten, dass der die Zeche zalen solle, der zuerst zu trinken aufhören würde, da schnitt es ihm durchs Herz, dass er Diener der Kirche solchen Eitelkeiten nachhängen sehen musste. Er stand auf, legte seinen Grot auf den Tisch und verließ die Zechgenossen: „Wenn die Dinge so stehen, so gehe ich von Euch". Zu Hause angekommen, fand er keine Ruhe; der Schlaf floh ihn; er lief die Stube auf und ab, und nach widerholtem lautem Gebete sagte ihm der Herr: „Du siehst, wie die Jungen sich zusammen in Eitelkeiten stürzen und die Alten in die Erde. Du musst beide, Alte und Junge, vergessen, dich fern von ihnen halten und ihnen sein wie ein Fremder" (thou seest how young people go together into vanity and old people into the earth, and thou must forsake all, both young and old, and keep out of all, and be as a stranger unto all, Jour. 77).

Wanderjare. Dieser Stimme Gottes folgte er. Am 7. Juli 1643 brach er mit allem, was ihn bisher an Vaterhaus und Heimat, Lehrherrn und Freunde gefesselt. Über Lutterworth, wo Wiclif jarelang gepredigt, wanderte er, an keinem Orte lange rastend, nach Northampton und Barnet bis zum Juli 1644, getrieben von schweren Zweifeln, inneren Versuchungen und dem Spotte derer, denen er begegnete. Nur einsame Spaziergänge brachten ihm die Ruhe seiner Seele; da „wartete er auf den Herrn". Als dieser ausblieb, fing er an, sich Vorwürfe über seine Sünde zu machen, ob er seinen Eltern, seinen Freunden oder sonst jemand Unrecht getan; er „war am Verzweifeln" (Jour. 77). Geistliche, die er um Hilfe anflehte, vermochten ihn nicht zu trösten; auch die berühmten Prediger der Hauptstadt, von denen er Trost gehofft, „waren in die Fesseln der Finsternis geschlagen"; ebensowenig fand er in den stillen Baptistenkreisen Londons, in die sein Onkel Pickering ihn eingeführt, den inneren Frieden. Er war ein ganz anderer geworden, als er gewesen: I wondered why these things should come to me, and I looked upon myself and said: was I ever so before? (Jour. 77). Die Einen rieten ihm zu heiraten, die Andern, unter Cromwell zu dienen: er verwarf beides.

Seine ruhelose Aufregung trieb ihn in dieser Zeit, mit der Bibel in der Hand, Tags, oft auch Nachts, hinaus in die Felder, wo er in hartem Kampfe um den Frieden seiner Seele rang; in der Kirche fand er keine Ruhe mehr, er meinte „eine Stimme zu vernehmen, dass Gott selbst sein Volk lehren wolle". Die Predigten der Statsgeistlichen, namentlich in Drayton, dessen Pfarrer die Unterhaltungen, die er in der Woche mit dem salbungsreichen Fox gepflogen, des Sonntags auf die Kanzel brachte, stießen ihn ab; aber auch die großen Dissenter (Presbyterianer)-Prediger, zu deren Reden er oft halbe und ganze Tagereisen weit lief, lösten ihm die Fesseln seiner Seele nicht. Zu Anfang des Jars 1646 hatte er neue Offenbarungen; eines Sonntagsmorgens, auf einem Spaziergange durch die Felder, „eröffnet ihm der Herr, dass das Studium in Oxford oder Cambridge nicht genüge, ein Diener Christi zu sein. Das war mir genug, dass Gott es mir geoffenbart hatte, und ich bewunderte seine Güte, dass er mich solcher Offenbarung gewürdigt" (Jour. 80). Als seine Verwandten ihm wegen solcher antikirchlicher Reden Vorwürfe machten, antwortete er, der Apostel sage den Gläubigen, dass sie niemandes bedürfen, sie zu lehren, und dass die Salbung von oben genüge. So meinte auch er niemandes mehr zu bedürfen: „ich wurde allen ein Fremder, indem ich allein mich verließ auf den Herrn Jesus".

Dann folgten andere Offenbarungen, die in änlicher Richtung liefen. Gott

Digitized by Google

wone nicht in Tempeln mit Händen gemacht; das rechte Schriftverständnis genüge schon für ein christliches Leben, und zwar sei eine Zeit neuer Schrifterkenntnis, die Zeit der Apokalypse, gekommen. — Im Jare 1647 nahm er sein ruheloses Wanderleben wider auf, immer mächtiger widerholten sich die inneren Versuchungen; niemand kann ihn trösten, er „wünscht, nimmermehr geboren zu sein", aber einmal ist es ihm, „als wäre er in Abrahams Schoß" (Jour. 82). Dann kommt himmlischer Frieden über seine Seele, und er „vernimmt eine Stimme, die spricht zu ihm: es gibt noch jemand, der dir in deiner Lage helfen kann, und das ist Jesus Christus": I heard a voice which said, there is one, even Christ Jesus, that can speak to thy condition, and when I heard it, my heart did leap for joy, Jour. 83. Nun wurde sein Verlangen, „den Herrn kennen zu lernen", immer größer; „ich las die hl. Schrift, aber aus ihr erkannte ich ihn nicht, sondern nur durch Offenbarung". Seine Seelenkämpfe wurden seltener. Er vernahm „eine Stimme vom Himmel", sein Name sei in das Buch des Lebens eingeschrieben, und „als der Herr so sprach, *glaubte* ich (! Genes. 15, 6) und sah es in meiner neuen Geburt, und einige Zeit nachher gebot mir der Herr, hinaus in die Wildnis der Welt zu gehen" Jour. 101. Dieser Stimme Gottes, „sein ewiges Reich und Evangelium zu predigen, gehorchte ich; ich war froh, dass mir geboten war, das Volk zu jenem inneren Lichte, Geist und Gnade zu bekehren, durch welchen sie alle ihren Weg zu Gott kennen möchten". — Das ist die vorbereitende Schule zu seinem Apostelamte: sie hatte ihn gelehrt, dass weder durch die Universitätsbildung, weder durch Statskirchen- noch Dissentertum, weder durch die Welt noch durch Rom die Warheit erlangt werde; diese ist *nur in der Stimme Gottes zu der Seele des Menschen vernehmbar*.

Die erste Periode 1649—1660. Das Jar 1649 bezeichnet Fox selbst als den Anfang seines Prophetenamtes. Es gelang ihm, aus der spottenden Menge heraus einige „Freunde" um sich zu sammeln; mit ihnen erhob er seine Stimme gegen die Macht der Sünde um sie her; gegen die Ungerechtigkeit der Richter, gegen die Verfürungen der Bierhäuser, gegen falsches Gewicht und Ware, gegen Volksspiele und öffentliche Schaustellungen, gegen die Weltförmigkeit der Lehrer und Geistlichen, die er in Briefen aufforderte, ihren Pfleglingen die Furcht Gottes nicht durch das Wort, sondern durch das eigene Beispiel zu lehren: so ward er allen ein Fremder.

Die Kirchen — er nannte sie Turmhäuser — waren ihm ein Greuel. An einem Sonntagmorgen stand er mit seinen Freunden auf den Berghängen über Nottingham. Als sein Blick auf die herrliche Kathedrale fiel, kam das Wort des Herrn über ihn: „Gehe hinein und erhebe deine Stimme gegen dieses große Götzenbild und alle, die darin anbeten". Er sagte seinen Freunden nichts, ging mit in ihre Versammlung", brach aber plötzlich mitten in ihrem Gebete auf und eilte in die Hauptkirche. Hier hörte er eine Weile dem Prediger, der in der Auslegung seines Textes (2 Petr. 1, 19: Wir haben ein festes prophetisches Wort u. s. w.) die hl. Schrift als die maßgebende Norm für alle Ansichten und Lehrmeinungen bezeichnete, zu, dann kann er sich nicht mehr halten. Mit mächtiger Stimme ruft er mitten in die Kirche und lauschende Gemeinde hinein: „Nein, nein, es ist nicht die Schrift, es ist der hl. Geist, der Geist, durch den die hl. Männer Gottes geredet und geschrieben haben" (Jour. 105 ff.). Infolge des öffentlichen Ärgernisses wurde er verhaftet und ins Gefängnis gefürt. Auf die Richter machte diese Persönlichkeit, in der eine himmlische Kraft mächtig zu sein schien, einen tiefen Eindruck. Der erste Sheriff ließ ihm noch des Nachts die Ketten abnehmen und ihn zu sich bringen; da eilt seine Gattin dem Gefangenen entgegen, ergreift ihn bei der Hand und ruft: Heute ist diesem Hause Heil widerfaren, und „auf sie und ihr ganzes Haus fiel die Kraft des Herrn" (Jour. 106). Einige Tage später unterhielt sich Fox mit dem Sheriff auf dessen Zimmer. Plötzlich kommt der Geist des Herrn auch über diesen: „Ich muss hinaus, meinem Volke Buße zu predigen". So eilt er auf die Straße, im Hauskleid und Morgenschuhen, und ruft die Leute auf der Straße zur Buße. Bald ziehen andere durch die Gassen und erheben den gleichen Bußruf. Nun wird Fox in das Stadt-

Digitized by Google

gefängnis geworfen, aber ein Einwoner der Stadt bietet Bürgschaft für ihn, „Leib um Leib, ja das Leben“ (Jour. 107).

So mächtig waren die Eindrücke, welche eine enthusiastische Natur, wie die Fox', auf ihre Umgebung machte. Nichts Äußerliches an ihm zog an; doch lächelten nur die, die ihn nicht kannten, über die seltsame Figur, die er machte. Auf dem kräftigen und großen, zur Fülle neigenden Körper saß ein volles, weiches Gesicht, von langen, bis tief auf die Schultern herabreichenden Haren umrahmt; ein ledernes Wams und lederne Hosen umschlossen die Gestalt. Er sprach abgerissene und hervorgestoßene Worte (Jour. XXIII ff.); seine Predigt war einfach, voll Widerholungen, one geniale Gedankenblitze, fast nur „eine matte Nachbildung biblischer Wendungen“, aber „unter der Fülle der mühsam hervorgestoßenen Rede glühte ein Herz in der Tiefe, ein Wille, der nur nach dem Einen ringt, vollkommen und ein Kind des Lichtes zu werden. Und neben diesem Feuereifer der Heiligung, der, wo er in Tat und Wort hervorbrach, auch die kältesten Herzen mit seinem Hauche berürte, war es der tiefe Ernst, der jeder Gefar trotzende Gleichmut, die sichere Festigkeit des Charakters, die Inbrunst seiner Gebote, denen man es anfülte, dafs er Gott näher stehe, als andere, kurz die ganze Tiefe und echte Innerlichkeit seines Wesens*), durch die Fox Siege gewann“**). Rasch verstummte der Spott, wenn die Stimme des Propheten, zum Angriff wie zur Verteidigung allezeit bereit, sich erhob; die Heuchler, wie er die Statsgeistlichen nannte, fürchteten sich, mit ihm zu disputiren, und die Kunde: „der Mann in den ledernen Hosen ist da“, machte sie zittern. — Gleich beim Beginne der neuen Wanderungen meinte er eine Stimme in sich zu vernehmen, die ihm gebietet, zu jedem, hoch und niedrig, Mann und Weib, Du zu sagen, vor niemand den Hut abzunehmen und, „um auf seinen Reisen durch nichts aufgehalten zu sein“, niemand guten Tag, guten Morgen ꝛc. zu wünschen, niemandem auszuweichen und vor niemand das Knie zu beugen. So ging er geraden Weges seine Straße, allen ein Fremder geworden (Jour. 103).

Von der ihm gewordenen göttlichen Mission erfüllt, zog er, Tag und Nacht, weissagend und drohend durch die nördlichen und östlichen Grafschaften Englands, die, von den Schrecken des Bürgerkrieges weniger berürt, für seine Predigt größere Empfänglichkeit bewart hatten. Wo sein Wort eine Statt fand, kehrte er ein; oft aber musste er die Nacht im Freien verbringen, weil Presbyterianer und Statskirchliche ihm den Aufenthalt in ihrer Nähe verwehrten. Speise und Trank wurde ihm oft geweigert; einmal setzte er sich in der Nacht unter einen Ginsterbusch (! Elias), erwartete, vor Kälte und Nässe zitternd, den Morgen und entgieng nur mit Mühe seinem Verfolger, der mit einer Heugabel auf ihn eindrang; oft bot ihm ein Wald, ein Straßengraben, ein Heuschober Schutz vor Sturm und Regen; oft war er in Lebensgefar; in Ulverstone wurde er aus der Kirche herausgerissen, zur Stadt hinausgestoßen, gestäupt, und auf den feuchten Wiesen für tot liegen gelassen; dennoch kehrte er in die Stadt zurück. 1650 wurde er zum 2. Male, in Derby, unter der Anklage der Gotteslästerung, eingekerkert; vor den gewalttätigen Richter Bennett gefürt, antwortete er nichts auf die an ihn gestellten Fragen, forderte aber den Richter auf, „Gott zu ehren und vor seinem Worte zu zittern“ (quake). Da gab ihm Bennett den Namen quaker (Zitterer), mit dem von da an die „Gesellschaft der Freunde“, wie sie sich selbst nannten ***), bezeichnet zu werden anfing.

---

*) Ranke, Gesch. Englands, III, 500.

**) Above all he excelled in prayer. The inwardness, and weight of his spirit, the reverence and solemnity of his address and behaviour, and the fewness and fulness of his words, have often struck, even strangers, with admiration as they used to reach others with consolation. The most awful, living, reverent frame, I ever felt or beheld (sagt Penn), I must say was his in prayer. Truly it was a testimony he knew and lived nearer to the Lord than other men (Journ. XXXV).

***) Allgemein gebraucht wurde der Name erst seit dem Ende des 17. Jarhunderts; Weingarten, 230, findet ihn angedeutet in dem ersten größeren Cirkularschreiben Forens 1653: this

Digitized by Google

Denn die ergreifenden Reden des Mannes in den Lederhosen, in dem der Geist Gottes zu wirken schien, schlugen jetzt mehr und mehr durch; jetzt fand er Kanzeln und Kirchen sich eingeräumt. Dass mit der Zal seiner Anhänger auch die Verfolgungen der Sekte wuchsen, darf nicht Wunder nehmen: im Anfange der 50er Jare befanden sich, einer glaubwürdigen Nachricht zufolge, selten weniger als 1000 von ihnen im Gefängnis. Endlich, im Jare 1652, nach der Schlacht bei Worcester (3. Sept. 1651), als der Bürgerkrieg zu einem Stillstand kam, fand der „gottgesandte" Volksmann eine Heimat in Swarthmore, im Hause des frommen Richters Fell, dessen Frau durch seine gewaltige Predigt in der Kirche des benachbarten Ulverstone bekehrt worden war.

Die erste Gemeinde. Von hier aus begann die Organisation des neuen Bundes. Aus allen Denominationen strömten Bekehrte hinzu. Diese „geistliche Völkerwanderung" aus den Kreisen der Independenten, Baptisten und Ranters musste sich naturnotwendig vollziehen, weil, wie schon früher gesagt worden ist, Foxens atomistisches Kirchenprinzip, welches das einzelne religiöse Subjekt in Gegensatz zu aller geschichtlicher Überlieferung, zu allen verpflichtenden äußeren Formen setzte, die letzte Folgerung aus dem independentistischen Grundgedanken einer Idealkirche der Reformation war, einer von allen Formen und Formeln freien, rein geistigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, dem unsichtbaren Haupte. Die meisten der herüberströmenden Enthusiasten hatten selbst schon in ihrem Vorleben nach dem Ideale gerungen, welches die Quäker ihnen nun boten, sodass die meisten Fox wie eine reife Frucht in den Schoß fielen. Anthony Pearson, der schlagfertige Samuel Fisher, Richard Farnworth, James Naylor, William Caton, der begeisterte Edward Burrough, William Dewsbury, Francis Howgill, John Audland, Simon Dring, Amos Stodard, Gervase Benson, Al. Delamain, Edw. Pyot u. a., alle noch in der Blüte ihrer Jare stehend, schlossen sich ihm als „die ersten Freunde" an, und so mächtig wirkte seine Predigt und das Feuer der ersten Liebe auf diese Enthusiasten, dass sie nicht nur Anhänger, sondern sofort die begeisterten Missionare der neuen Sekte wurden: ihrer Arbeit ist die innere Festigung der Sekte zu danken *).

Unter dem Hon und Spott der Menge und den grausamen Verfolgungen der Obrigkeit gelang es ihnen, neue Mitglieder zu werben: ein mächtiger Aufschwung des Quäkertums trat ein. Die Missionen wuchsen, in manchen Graf-

is to be sent amongst all friends in the truth the Flock of God, to be read at their meetings, in every place where they meet together; Jour. 222. Zum Namen vgl Weingarten 210.

*) Ich gebe, um die Persönlichkeit und die Missionsarbeit dieser ersten Zeugen zu charakterisiren, die Lebensführungen eines unter ihnen (vgl. Weingarten S. 223 ff.). William Dewsbury, ein Yorkshireman, war Tuchmacher gewesen, hatte in den Rebellionskriegen in Cromwell's Eisenseiten Kriegsdienste getan und mehrere Schlachten mitgeschlagen. Damals hatte er den fanatischen Naylor kennen gelernt, und mit diesem ließ er sich in Wakefield nieder. Als Fox hier predigte, gingen er und sein Weib zu ihm, getrieben von dem Einen Geiste, der in beiden Männern mächtig war und in D. durch F. nur noch gesteigert werden konnte. Nach seiner Bekehrung fing er an, in Northampton zu predigen. Von dem Richter nach seinem Namen gefragt, antwortete er: „Der Welt unbekannt". Was das für ein Name sei, den die Welt nicht kenne. „Er ist in dem Lichte bekannt, und niemand kann ihn kennen, als der ihn besitzt. Der Name, mit dem die Welt mich nennt, ist William Dewsbury". Was für ein Landsmann er sei? „Aus dem Lande Kanaan". Das sei denn doch ein wenig zu weit. „Nein, denn alle, die in Gott wonen, sind in der heiligen Stadt, in dem neuen Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, da die Seele in Ruhe ist und die Liebe Gottes in Christo Jesu genießt, in welchem die Vereinigung mit dem Vater des Lichtes besteht". Wie die Apostel sei er seinem ursprünglichen weltlichen Berufe treu geblieben, bis der Vater seinen Sen in ihm geoffenbart und ihn von seinem weltlichen Berufe abgerufen habe, damit er fortan allein das ewige Wort verkündige. — Dieser Missionseifer brachte ihn wiederholt in das Gefängnis, in Warwick später einmal 19 Jare lang. 1688, kurz vor Wilhelms III. Thronbesteigung und der Toleranzakte, starb er, auf seinem Sterbebette von sich selbst rühmend, niemand habe ihn je als Zagenden gesehen, und so freudig, als wären es Paläste, sei er in die Kerker gegangen. Er schied in dem Glauben, dass „ein schrecklicher Tag des Herrn vorhanden sei: Ziehet nur alle Stärke in dem Namen des Herrn an, bis Ihr seine ewige Kraft fühlet, dass sie Euch erhalte bei den Trübsalen des Tages, der sehr nahe ist". Über die andern vgl. Weingarten 225 ff.

Digitized by Google

schaften fielen Anhänger zu Hunderten zu. There is a new sect here on foot whom they call Quakers; their number is considerable, berichtete am 4. Febr. 1655 der französische Gesandte in London nach Paris *); und eine Zal neuer Freunde, die, von den politischen Verhältnissen ihres Vaterlandes unterstützt, den von Fox zuerst noch unbewusst vertretenen Gedanken eines allgemeinen Gottesreiches in schäumendem Begeisterungstaumel erfassen, trat in den Vordergrund; an dem Feuer Foxens und der ersten Freunde entzündete sich ihre Begeisterung.

Hinter ihnen trat von dieser Zeit an, so weit die Wirkungen in Frage kommen, Fox zurück: in der ersten offiziellen Nachricht, die dem kurzen Parlamente 1654 kurz vor seiner Auflösung über die Umtriebe der Quäker zuging, war sein Name nicht einmal genannt **). Neben den Ausschreitungen einiger fanatischer Freunde und dem bedrohlichen Wachstum einer Sekte, welche von illoyalen und staatsgefärlichen Grundsätzen nicht freizusprechen war, brachte die Notwendigkeit, zu dem Umschwunge der politischen Verhältnisse seines Vaterlandes Stellung zu nehmen, Fox neue Gefaren. Das Recht des Krieges verneinte er: aller Streit komme aus der bösen Lust des Herzens; insofern war sein Gegensatz gegen Krieg und Waffenführung ein grundsätzlicher, nicht nur auf persönlichen Motiven beruhend. Dass er den kämpfenden Soldaten gepredigt, und sie niemals zur Niederlegung der Waffen aufgefordert, war wol nur ein Zugeständnis an den kriegerischen Geist der Zeit. Mit Cromwell kam er mehrmals in persönliche Berürung; jedesmal war die Begegnung eine freundliche, weil beide Männer auf einander einen tiefen Eindruck machten. Zum ersten Male sandte Oberst Hacker Fox als „eine gefärliche Persönlichkeit" an den Protektor (Febr. 1655). Nachdem Fox sich in Whitehall lange mit Cromwell über religiöse Dinge unterhalten, ergriff dieser, als Fox zu gehen im Begriffe war, noch einmal seine Hand und sagte: Komm noch einmal wieder; denn wenn du und ich nur Eine Stunde des Tages beisammen wären, würden wir einander bald näher sein. Ich „wünsche dir nicht mehr Übles als mir selbst". Und damit wurde Fox in Freiheit gesetzt ***). Im folgenden Jare trafen sie wieder zusammen. Damals forderte Fox „in der Kraft Gottes" Cromwell, von dessen monarchischen Bestrebungen sich damals die ersten Gerüchte verbreiteten, auf, „die Krone zu den Füßen Jesu niederzulegen" †). Aber Cromwell nahm diesmal die Sache leichter und machte einige scharfe Bemerkungen gegen das Innere Licht. Dennoch sah er Fox nicht ungern in seiner Gesellschaft, und nahm auf seinen Spazierfarten vom Hyde Park nach Whitehall die Klagen des Quäkers über die Bedrückungen seiner Brüder mit williem Ohre entgegen. Aber die Verhältnisse waren stärker als die persönlichen Wünsche des Protektors: nur in wenigen Fällen konnte er wirksam den Ausschreitungen seiner Untergebenen gegen die Freunde entgegentreten, deren religiös politische Tendenzen sich mit immer größerem Gewichte und zunehmender Entschiedenheit gegen die Regierung des Protektors wandten.

In dieser 1. Hälfte der 50er Jare wurden die Missionen organisirt. 1652 zogen 25, 1654 schon 60 Missionare predigend im Lande umher. Auch London, das als schwierigstes Arbeitsfeld galt, wurde 1653 in Angriff genommen. Fox war in Carlisle ins Gefängnis geworfen und zum Tode verurteilt worden. Um ihn zu retten, ging Gervase Benson, ein früherer Oberst der Parlamentsarmee, im Nov. 1653 nach London, um von dem Parlamente der Heiligen Foxens Befreiung zu erwirken. Er blieb nicht lange allein; im Frühjare 1654 schlossen sich ihm 2 andere frühere Parlamentssoldaten, Stodard und Dring, auch Naylor an. Zuerst ging das Missionswerk langsam von statten; nur arme Handwerker traten bei; dann aber werden die Berichte nach Swarthmore freudiger, hoffnungsreicher; „Hunderte sind gläubig geworden", schreibt Burrough; „das Werk des Herrn geht glorreich fort, gelobt sei sein heiliger Name ewiglich" ††).

*) Thurloe, State Papers III, 121.
**) Vgl. Jour. of the House of Comm. 30. Dez. 1654.
***) Letters of early Friends, 24. Jour. 241.
†) Jour. 346.
††) Letters 19.

Digitized by Google

Wärend so die Mission einen mächtigen Aufschwung nahm, suchte Fox an seinem Teile von Swarthmore aus durch eine ausgebreitete Korrespondenz und die praktische Ausgestaltung des kirchlichen Gedankens, wie er ihn erfüllte, der Gemeinde festere, innere Formen zu geben. Denn nur ein festgefügter Zusammenschluſs, das sah auch Fox ein, konnte der Gesellschaft der Freunde jene innere Kraft verleihen, welcher das Quäkertum außer der Konsequenz seines Grundgedankens seinen Bestand, den es vor allen enthusiastischen Sekten des 17. Jarh. voraus hat, verdankt. Die großen Räume ihres Hauses gab Margarete Fell zu den Generalversammlungen her, die erst monatlich, dann vierteljärlich abgehalten wurden; auch die Jareskonferenzen tagten hier (Jour. 171); erst 1690 wurde in Swarthmore neben dem älteren Bethause ein neuer größerer Bau aufgefürt. In diesem „Herrnhut des Quäkertums“ liefen die Fäden der Korrespondenz zusammen, von den regelmäßigen Versammlungen floſs neues Leben und neue Kraft hinaus in die Missionswerkstätten des Landes, deren Arbeit sich in rascher Entwicklung zu einer systematischen Propaganda gestaltete. Und als Fox aus den Berichten seiner Freunde, der Missionsvorkämpfer, die großen Erfolge herauslas: das Werk des Herrn geht glorreich fort in alle Lande, ein kostbarer Same ist gewonnen (Letters 19), da erwachte in ihm, nachdem das schwierige London gewonnen schien und die erste äußere Gestaltung zum Abschluſs gekommen war, der Gedanke, daſs sich die Bildung einer neuen Kirche, die ihrem Grundgedanken und Ziele nach eine universale sein müsse, zu vollziehen beginne.

Foxens letzte Jare. Nach der Restauration begannen für ihn neue Prüfungen; auf die Anklage hin, daſs er ein Friedensbrecher sei, Aufstände anzettele und das ganze Königreich in Blut stürze, wurde er in das Gefängnis des Schlosses zu Lancaster geworfen, nach mehreren Monaten aber auf Grund der Habeas-Corpus-Akte befreit, nach London zur persönlichen Vertretung seiner Sache gesandt und dort auf besonderen Befehl Karls II. zugleich mit 700 anderen gefangenen Quäkern in Freiheit gesetzt. Das wansinnige Unternehmen Venners mit seinen Quintomonarchianern brachte ihm und seinen Freunden infolge ihrer Eidesverweigerung neue Verfolgungen. Von 1664—66, fast 3 Jare lang, wurde er in strenger und grausamer Haft gehalten; als er die Freiheit wider erlangt, ging er nach Swarthmore zurück und wandte von hier aus von neuem seine Kräfte der inneren Befestigung der unter den Verfolgungen immer mehr aufblühenden Gesellschaft, namentlich den Unterrichts- und Erziehungsfragen zu, heiratete (28. Aug. 1669) Margarete Fell (geb. 1615, gest. 1702), die inzwischen ihren Gatten verloren, und unter den schweren Stürmen des J. 1670, welche im wesentlichen allein von den Quäkern getragen wurden, ging er nach London, um den Seinen durch Trost und Manung beizustehen. — In demselben Jare unternahm er seine Reise nach Westindien, Barbadoes, Jamaika und dem amerikanischen Kontinent.

Diese Reise ist in doppelter Beziehung von Wichtigkeit geworden; auf der langen Seereise trat ihm zum erstenmale der Gedanke der Sklavenbefreiung, die nachher von seinen Nachfolgern so kraftvoll vertreten wurde, vor die Seele; zum andern gab ihm die Muße in Barbadoes Gelegenheit zur Niederschrift seiner religiösen Überzeugungen, wobei er ihr Verhältnis zu den christlichen Hauptlehren besprach und mit besonderem Nachdruck dem Vorwurfe socinianischer Ketzerei entgegentrat. 1673 kehrte er nach England zurück — in den Kerker, aus dem er erst nach 14monatlicher Haft, nur infolge eines Formfehlers im Verurteilungsdekret, befreit wurde.

Mit dem J. 1677 schließen endlich die persönlichen Beläſtigungen; mit Penn u. Barclay unternahm er seine zweite Missionsreise nach Holland und Deutschland, aber seine Propaganda für die Sache des Quäkertums war von geringem und nur vorübergehendem Erfolge begleitet. Die kleinen Gemeinden in Emden, Hamburg, Altona, Danzig, Griesheim bei Worms konnten sich nicht lange halten. Auch der viel später, erst 1786 in Friedenstal bei Pyrmont zusammengetretenen Gemeinde fehlten von vornherein die Bedingungen eines günstigen Gedeihens *).

*) Vgl. Schröckh, KG. IX, 344; über die Gemeinde in Danzig: Hartknoch, Preuß. K.

Digitized by Google

Sein Lebensabend war ein heiterer; die letzten 15 Jare hat er in regem persönlichen und brieflichen Verkehr mit seinen Freunden in zwei Erdteilen verbracht, bis er gelegentlich einer Predigt im Januar 1691 sich eine Erkältung zuzog, deren Folgen schon nach 2 Tagen, den 13. Januar, seinen Tod herbeiführten. „Fraget nicht nach meinem Befinden", sagte er mit schwacher Stimme einige Minuten vor seinem Tode den Freunden, die ihn umstanden, „Alles ist gut, der Same des Herrn herrscht über Alles, auch über den Tod". Am 16. Januar wurde er in Bunhill Fields begraben*).

Die Sturm- und Drangjare. Wir haben die allgemeine Vorwärtsbewegung des Quäkertums in dem Jare der Restauration 1660 verlassen, in dem Jare, in welchem die universalistische Idee einer allgemeinen Kirche in den Vordergrund zu treten begann. Dem Vollzuge dieser Idee waren indes durch die fanatischen Ausschreitungen der enthusiastischen Vorkämpfer der Sache schon seit Mitte der 50ger Jare Hindernisse in den Weg gelegt worden; etwa seit dem Jare 1656 war die Leidenschaftlichkeit in gleichem Verhältnis wie die Mitgliederzal gestiegen. Ihr Auftreten gegen Obrigkeit und Geistliche fürte zu widerholten Klagen an Cromwell; in ihren von Tausenden besuchten Meetings wurden Äußerungen laut, welche die bevorstehende blutige Entscheidung unmisverständlich forderten**). Geistliche und Magistrate schrieen sie nieder, einige wie vom Teufel besessen***); in Southampton dachte man ernst an eine allgemeine Entwaffnung der Freunde†), weil ihre Grundsätze auf die Vernichtung der Armee und damit auf die Beseitigung Cromwells hinausliefen. Sie selbst traten in großen Massen im Heere, namentlich in schottischen Regimentern, auf, sodass Monk 1657 in ihnen „die größte Gefar für das Heer erblickte", „sie seien weder zum gehorchen, noch zum befehlen geschickt, sondern nur bereit, Zwiespalt in die Armee zu bringen und bei der ersten passenden Gelegenheit einen Aufstand hervorzurufen"††). Allgemein wurde geklagt, dass sie die Soldaten zum Ungehorsam zu verleiten suchten†††). — Viel mehr Schmach aber haben in diesen Gärungsjaren des Quäkertums nach Foxens eigenem Eingeständnisse jene Männer über die Gesellschaft gebracht, deren phantastische Schwärmerei und aberwitzige Ekstase an die sinnlosen Ausschreitungen der älteren Widertäufer in Deutschland erinnern. John Gilpins aus Kendal, Tolderbey und Atkins wurden von Fox selbst als falsche Propheten bezeichnet. Manche lagen Tage lang in Zuckungen, andere fasteten bis zur Erschöpfung des Todes, wider andere rissen in symbolischer Andeutung ihrer Neugeburt sich die Kleider vom Leibe; in Salem und Newbury in Massachusetts traten Frauen nackt in den Straßen und Kirche auf (1657), unterbrachen den Gottesdienst und predigten gegen die Obrigkeit als die Tyrannen und Unterdrücker; Männer und Frauen verkleideten sich in Nachahmung des biblischen Prophetentums in Schaf- und Ziegenfelle, wider Andere erwarteten oft unter eigener Lebensgefar „von der Kraft" die Macht, Wunder zu tun; den Städten verkündeten sie oft in phantastischem Aufzuge das göttliche Gericht, für die Sünde und immer fanatischer und roher wurden ihre öffentlichen Ausfälle gegen die Geistlichen der anderen Denominationen. „Komm herab, du Tier, du Heuchler, du Hund, du Diener des Antichrist", riefen sie dieser „Brut Ismaels" im öffentlichen Gottesdienst zu der Kanzel hinauf. Gleichzeitig begannen unvermittelt und unvorbereitet excentrische

---

Historie, 1686, S. 851 ff.; in Altona: Bolten, Hist. K. Nachrichten v. d. Stadt Alt., I, 185; in Emden: Warda, Ostfr. Gesch. II, 69 ff.; in Hamburg: Arnold, K. u. Ketzergesch., II. 281.

*) Sewel II, 370 ff., wo auch sein interessantes geistliches Testament, das er hinterlassen, zu vergleichen ist.

**) Ere long we should have our bellies full of blood, Thurloe State Papers VI, 107, 29. Dezember 1657.

***) Baillie, Letters III, 23.

†) Thurloe St. P. V, 166; VIII, 403; 527.

††) Thurloe VI, 136.

†††) Thurloe VI, 168; 708; 811.

Digitized by Google

Missionsfarten nach aller Welt Enden, die naturgemäß von keinem oder doch nur geringem Erfolg begleitet waren und den Traum von einem Siegeslauf des Quäkertums in aller Welt Länder vernichteten. — Die schmählichste Verirrung aber ließ sich Jakob Naylor, ein Yorkshireman, einer der bedeutendsten Freunde Foxens*), zu schulden kommen. Die wansinnige Schwärmerei dieses Mannes, der 1654 in London das Haupt der Quäker war, trieb ihn im Jare 1655 nach dem Südwesten Englands, dem Hauptherde des Anabaptismus. Die Verfolgungen, Schläge und Kerkerhaften hatten den Glanz seines Namens nur erhöht; nachdem er im Gefängnis zu Exeter Scharen von Quäkern und Quäkerinnen zu sich als „dem Schönsten der Menschenkinder", „dem Friedensfürsten", „dem ewigen Könige", hatte wallfarten sehen, meinte er, durch eine entschlossene Tat unter der leichtbeweglichen, allem religiösen Enthusiasmus zugänglichen Bevölkerung von Bristol eine Bewegung hervorrufen zu können, welche den Beginn eines sichtbaren Reiches Christi auf Erden zu inauguriren im Stande sei. So zog er, von großen Scharen begleitet, von größeren bewillkommt in die Straßen Bristols ein. Frauen streuten Zweige und ihre Kleider auf den Weg, unter dem brausenden Jubelruf: „Hosiannah, der da kommt im Namen des Herrn", fielen sie vor ihm nieder, küßten ihm die Füße und begrüßten ihn „als den König von Israel, den Eingebornen Son, die Hoffnung Israels". Nur durch das energische Einschreiten des Militärs wurde die religiös revolutionäre Bewegung des Volkes, das sich schon zusammenzurotten begann, erstickt. Der Held des Tages wurde in Fesseln nach London vors Parlament geschleppt, mit ihm die 3 wanwitzigen Weiber, die fortfuren, ihm im Kerker göttliche Ehre zu erweisen. Er selbst leugnete vor der Parlamentskommission nichts von den Bristoler Vorgängen. Gefragt, ob er Gottes Son sei, antwortete er: „Ja, aber ich habe noch viele Brüder"; ob er sich König von Israel und Friedefürst habe nennen lassen: „Ja, denn es gibt nur Einen und das, was in mir geboren, ist der König von Israel"; ob er sich Jesus habe anreden lassen: „Ja, doch es galt nicht mir, dem Manne James Naylor, sondern Christo, der in mir ist"; ob man ihn anbeten müsse: „Solche Ehre, nur dem Sichtbaren erwiesen, ist Sünde, aber dem Unsichtbaren dargebracht, kommt sie auch mir zu, wie sie Christo widerfaren ist" u. s. w. — Vom 5. Dezember an behandelte die Kommission in 10 Sitzungen diese widerliche Sache und entschied sich am 16. Dezember mit 96 gegen 82 Stimmen zwar gegen den Tod Naylors, verurteilte aber diesen Mann, der guilty of horrid blasphemy sei, zu einer Strafe, die grausamer als der Tod war. Noch im Dezember wurde er an den Pranger gestellt, gegeißelt, seine Zunge mit einem glühenden Eisen durchbohrt und auf seine Stirn B(lasphemy) eingebrannt. Tausende von Quäkern, Abertausende von Volksmassen umstanden, one ein Wort des Hohnes und Spottes, das Schafot, einige seiner Anhänger hatten über seinem Haupte die Inschrift: „Das ist der Judenkönig" befestigt.

Diese wansinnige Tat Naylors war nicht das Produkt seines eigenen krankhaften Enthusiasmus, sondern kam auf die gemeinsame Rechnung des Quäkertums. So wenigstens faßte die Parlamentskommission sie auf, so Naylors Freunde, welche wärend seiner Haft seine Sache zu der ihrigen machten**). Fox selbst hat den Aufzug keineswegs an sich verworfen; nur die begleitenden Umstände tadelte er und verweigerte Naylor den Bruderkuß, aber in einem Schreiben an das Parlament protestirte er nicht nur gegen jede Bestrafung, sondern suchte sogar das Hosiannahrufen, die Anbetung, ja selbst, daß Naylor sich Gottesson genannt, zu rechtfertigen ***), wärend Naylor selbst später (1660) in aufrichtiger Reue über das Geschehene seine Tat als „in der Nacht der Versuchung und in der Stunde

*) Quae superbia prorupit in Jacobo Naylore, suo tempore Trementium facile principe, vgl. Thomas Morus, Enthusiasmus Triumphatus, Works, London 1679, II, 222.

**) Copies of some of the papers etc. in den Gothaer Quäkerschriften, namentlich das Schreiben von Rob. Rich; Weingarten 269 gibt einiges daraus.

***) Ich weiß, das Licht Gottes ist in Euch Allen, Letters 46.

Digitized by Google

der Finsternis geboren" bezeichnete *). Er widerrufe seine Schandtat öffentlich und danke Gott, daß er der Macht des Satans entronnen sei.

Dieser Bristoler Putsch brachte nun dem Quäkertum einen heilsamen Rückschlag. Naylor hatte nicht nur „den Sinn vieler Freunde in Verwirrung gebracht **), sondern der Gesellschaft auch die Teilnahme fernerstehender Gesinnungsgenossen entzogen. — In den Schriften Henry Hare's, eines statskirchlichen Geistlichen jener Zeit, weht ein entschieden quäkerischer Geist; aber für die Freunde, wie die Geschichte seiner Tage sie ihm gezeigt, hat er nur ein wegwerfendes Urteil: „Obgleich einige von ihnen gute und aufrichtige Männer sein mögen, so bin ich doch überzeugt, daß sie ihrer Mehrheit nach übertrieben melancholisch sind" (Mastix). Von da an fingen viele an, sie nicht mehr zu beachten oder an die Stelle der früheren Teilnahme Feindschaft zu setzen, und so trat eine gesunde Reaktion gegen die wüste Schwärmerei und eine Wendung zur Besonnenheit ein.

Nach einem kurzen, erneuten Aufflackern des Enthusiasmus nach Rich. Cromwells Rücktritt vom Protektorat, wo Naylor die Befreiung aus dem Gefängnis erlangte, wurden die Gemüter vollends ernüchtert, und so schließt diese erste Periode des Quäkertums im Jare 1660, in welchem eine Petition an Karl II. nicht weniger als 3170 Quäker als in Haft befindlich bezeichnet, mit einem tiefgreifenden Umschwung der Gemüter ab.

Zweite Periode 1660—1689. Noch ehe die Restauration sich vollzogen, Ende 1659, waren die ersten Anzeichen dieser Ernüchterung zu Tage getreten in einem Schreiben „der Ältesten und Brüder" von London an die nördlichen Freunde. Die ersten Bestrebungen einer inneren Befestigung des Gemeindelebens werden warnehmbar. Die Grundlinien einer Kirchenzucht werden (auf Grund von Matth. 18, 15 ff.) entwickelt; ein regelmäßiger Gottesdienst an jedem „Erst-Tage" der Woche wird festgesetzt, Vorschriften über die Eheschließung one Trauung, über die Eintragung von Geburten, insonderheit über die Ausbildung einer echt evangelischen Kranken-, Waisen- und Gemeindepflege werden gegeben, und die Abhaltung der Monats-, Vierteljars- und Jaresversammlungen und des Silent Meeting, in dem sich ihr Grundgedanke von dem Inneren Lichte am charakteristischsten darstellte, festgesetzt. Die Gedanken der Quäker gehen nicht mehr auf Sieg und Herrschaft, bittend wenden sie sich, obgleich die Sprache Forens Karl II. gegenüber noch so entschieden ist, daß er den Fall Karls I. als „ein Gericht Gottes über seine Sünden bezeichnet ***), an die nunmehrigen Herren der Lage, „daß sie Gnade und Milde walten lassen und verzeihen mögen, gleichwie Gott ihnen verzeihen wolle". Nicht mehr mit den Waffen der Welt, sondern des Geistes wollen sie fechten, nicht äußeren Dingen, „irdischen Kronen und Ehren, sondern einem unvergänglichen Königreiche soll ihr Kampf gelten" †), wobei es für den Geist, der sie treibt, bezeichnend ist, daß sie auch in dieser Zeit der beginnenden Ruhe von der Aufstellung eines Bekenntnisses, das für die schwankenden Gesellschaftsverhältnisse das notwendige Ferment hätte werden können, das sie aber freilich auch an äußere Formeln gebunden hätte, absehen. So kam es, daß diese der Ausbildung und Pflege eines bestimmten Lehrbegriffs und den geschichtlichen Faktoren des Christentums gleichgültig gegenüberstehende Gesellschaft die ihr beiwonende Kraft den Fragen der Sittlichkeit, der praktischen Frömmigkeit und des inneren Gemeindelebens zuwandte.

Von vornherein war die Haltung Karls II. diesen Bestrebungen günstig. Schon ehe er den englischen Boden wider betreten, hatte er die Aufrechterhaltung der Gewissens- und Religionsfreiheit versprochen und bei seiner Krönung dieses Versprechen widerholt. — Daß sich die Verfolgungen unter diesem Könige dennoch zum teil widerholten, findet seine Begründung viel weniger in dem gefär-

*) Journ. 346.
**) Letters 228.
***) A noble salutation by G. Fox, London 1669, in der Gothaischen Sammlung S. 5.
†) A brief declaration to all the world, 1660, anonym gedruckt.

Digitized by Google

lichen und enthusiastischen Prinzipe des Quäkertums als in ihrer praktischen Weigerung, den bürgerlichen Untertanen- und kirchlichen Suprematseid zu leisten und den Zehnten an die Kirche zu geben; dass sie vor den Richtern des Königs mit bedecktem Haupte erschienen, wurde ihnen als Trotz und Auflehnung ausgelegt und zog ihnen verschärfte Strafen zu. Ab und zu loderte der alte Zeugengeist noch einmal auf: in Colchester zerstörte man ihnen ihr Versammlungshaus; als sie sich auf den Trümmern wider sammelten, trieb Kavallerie sie mit der scharfen Waffe auseinander; dreimal rotteten sie sich wider zusammen, und schließlich wurden so viele festgehalten, dass die Gefängnisse ihre Zal nicht mehr fassen konnten. Bei diesem Zusammenstoß schlug ein Soldat so heftig mit seinem Schwerte auf einen Quäker ein, dass die Klinge absprang. Da ergriff sie der Verfolgte und gab sie gemessen seinem Verfolger zurück: „Sie gehört dir, ich wünsche, dass der Herr dir die Tat dieses Tages nicht zurechne".

Auch die oben erwänten, neuen Gefangenschaften Foxens fallen in diese Zeit. Das Schwerste aber brachte den Freunden das Jar 1664; als Kerker, Geld- und Leibesstrafen ihnen den Suprematseid nicht abzwingen konnten, wurden sie zur Auswanderung nach Westindien gezwungen und ihre Güter rücksichtslos konfisziert. Der litterarische Kampf, den diese ungerechte Maßregel hervorrief, brachte ihnen neue Verfolgungen, aber auch eine Märtyrerfreudigkeit und entschlossene Standhaftigkeit, dass man mit dem fanatischen Revolutionsgeiste der ersten Periode einigermaßen versönt wird: das Quäkertum war im Aufstieg zur Höhe begriffen. In William Penn, der in diesen Jaren (1667) für die Freunde gewonnen wurde, gewinnt dieses geläuterte und zur Besonnenheit zurückkehrende Quäkertum seine edelste Ausprägung. Hat er, der Aristokrat, auch nicht wie die Gräfin Huntingdon den Methodismus, das Quäkertum salonfähig gemacht, so hat er ihm doch eine neue Heimat gewonnen, in welcher alle Voraussetzungen einer günstigen, dem Grundgedanken der Gesellschaft entsprechenden Entwicklung gegeben waren.

William Penn. Am 14. Okt. 1644 wurde er zu London geboren, der Son Sir William Penns und der Margaret Jasper, der Tochter eines holländischen Kaufmanns; sein Vater war ein angesehener Admiral, der Cromwell, dann Karl II. gedient und durch die Eroberung Jamaikas sich einen Namen gemacht. Nach einer glücklichen, auf einem Landsitz in Essex, dann in Irland verlebten Jugend trat William in seinem 15. Jare ins Christ-Church-College, Oxford, ein. Hier gewann, entgegen den Wünschen des ehrgeizigen und auf seinen begabten und stattlichen Son stolzen Vaters, Thomas Loe, ein Quäker, durch seine Predigten Einfluss auf den jungen Mann, dessen Sympathieen bis dahin den Presbyterianern zugewendet gewesen waren. Damit war seinem inneren Leben eine bestimmte Richtung gegeben. Stoughton hat Unrecht, wenn er es eine „bloße Tradition" nennt, dass P. infolge seines Quäkertums, dessen äußere Formen er angenommen, gezwungen worden sei, das College zu verlassen. In der zuverlässigsten Quelle für diese Periode seines Lebens, in Anthony Woods Antiqu. Ox. und Sam. Pepys Diary ꝛc. findet sich zwar nur die einfache Notiz, dass er nach zweijärigem Aufenthalte Oxford verlassen, um auf Reisen nach Frankreich zu gehen, aber P. selbst bestätigt die „Tradition" durch eine spätere Mitteilung, in der er sagt, „dass der Herr ihn erhalten habe in der Verfolgung zu Oxford, als er aus dem College vertrieben worden sei*). — Zuerst dachte Sir William an eine Übersiedlung seines Sones nach Cambridge, schickte ihn aber dann, um ihn durch die Zerstreuungen einer Reise von der quäkerischen Caprice zu heilen, auf 2 Jare nach Frankreich. Aber das Paris Ludwigs XIV. zog den ernsten, jungen Mann nicht an; er ging nach Saumur, trat dort in näheren Verkehr mit dem Antiprädestinatianer Amyrald, der seine Universität zur Blüte erhoben, und kehrte 1664, nachdem er noch Oberitalien (bis Turin) besucht, nach England zurück — one den vom Vater gewünschten Erfolg. Um sich mit dem englischen Recht bekannt zu machen, nahm er an den Kursen in Lincolns Inn teil, ging aber schon 1666

*) Vgl. Stoughton, Will. Penn., the Founder of Pennsylv., London 1883, p. 53.

Digitized by Google

unter den Schrecken der Londoner Pest nach Irland, um dort die Verwaltung eines väterlichen Gutes zu übernehmen.

In Cork traf er zufällig mit Loe, seinem Oxforder Freunde, zusammen und nun erfolgte die endgültige Wendung seines Lebens. „Es gibt einen Glauben, der die Welt überwindet, und einen Glauben der von der Welt überwunden wird", dieses Wort Loes hatte den jungen Mann mit aller Macht ergriffen und seinen schwankenden Impulsen die endgültige Richtung gegeben.

So war er innerlich den Quäkern neugewonnen worden; der äußere Anschluss an ihre Lebensordnungen vollzog sich nicht sofort; erst 1668 trat er „offen und unwiderruflich" zu ihnen. Es trat bei ihm nicht bloß ein Wechsel seiner bisherigen Ansichten ein, nicht bloß ein Austausch bischöflicher oder presbyterianischer Prinzipien gegen quäkerische, sondern er wurde bis in den Grund seiner sittlich religiösen Natur ein neuer Mensch. An ihm machte das Quäkertum zweifellos die beste Erwerbung des ganzen Jahrhunderts: ein universalistisches Element, ein Zug zur allgemeinen Humanität und zur philosophischen Abstraktion zeichnete ihn vor Fox und den ersten Quäkern, in denen die intellektuellen Elemente den positiv religiösen unterlegen waren, aus. Die Religion dieses Mannes, der nach Ranke (Engl. Gesch. VI, 100) im vollen Besitze der Bildung seines Jahrhunderts war, reichte über den Begriff seiner Sekte hinaus. Er stellte in seinem Leben die Verbindung der ernsten Religiosität mit der guten Sitte der Welt, „die sich nicht widersprächen", dar; war bei allem Ernst liebenswürdig im Umgang, witzig und anmutig im Gespräch und immer vom besten Ton (Ranke, ebenda).

Die nächste Folge seines Anschlusses an die Sekte war, dass er in ihre Verfolgungen verwickelt und ins Gefängnis zu Cork geworfen wurde, weil er „sich an einem Soldaten vergriffen". Eine freimütige Eingabe an den Earl von Orrery befreite ihn aber rasch und ermöglichte seine Reise in die Londoner Heimat. Sein Vater empfing ihn kalt. „Du magst buten, wen du willst", sagte der Admiral gleich nach der ersten Begrüßung, „ich will dich deinen Weg gehen lassen, wenn du den König, den Herzog von York und mich nicht damit belästigst". Mit derselben Restriktion suchte der Vater die Hutfrage zu erledigen, aber der Sohn meinte dem Vater nicht zu Willen sein zu dürfen. So kam es zur Trennung. Erst kurz vor seinem Tode, den 16. Sept. 1670, hat sich der Vater unter anerkennenden Worten über den in Verfolgung bewärten Heldenmut des Sones mit William versönt, ihn zum alleinigen Erben seiner Hinterlassenschaft (1500 £ Jaresrente und 16,000 £ Vermögen) und einer von der Regierung anerkannten Forderung an den Fiskus eingesetzt und ihn sterbend dem Herzog von York empfohlen.

Infolge einer von P. verfassten Streitschrift The Sandy Foundation Shaken kam er ins Gefängnis von Newgate, in dessen Muße er eine seiner volkstümlichsten Schriften No Cross No Crown schrieb. Erst nach 6 Monaten wurde er von Lord Arlington befreit, aber schon 1670 erfolgte, weil er an einer verbotenen Quäkerversammlung teilgenommen, eine neue Verhaftung; doch wiesen seine Richter diesmal die Anklage zurück. Litterarische Arbeiten sowie Rundreisen in England und Irland, beides zur Stärkung der Freunde, füllen die nächsten Jare aus.

Von größerer Bedeutung, namentlich für die Beziehungen des Quäkertums zu den spiritualistischen Richtungen des reformirten Kontinents wurde die Reise, die er 1677 mit Fox und Barclay unternahm (vgl. oben S. 432). Sie fürte ihn zuerst nach Amsterdam, von da nach Herford zur geistvollen und frommen Äbtissin Elisabeth, die Coccejus und Carthesius, Leibnitz und Labadie zu ihren Freunden zälte; von ihr nach Kassel, nach Frankfurt a/M., wo er mit den pietistischen Kreisen Speners, nicht mit diesem selbst bekannt wurde, endlich nach den Generalstaten, wo die Hoffnung, die Labadisten und Baptisten in die Bewegung hereinzuziehen, fehlschlug (vgl. Genaueres über die Reise bei Stoughton 125 ff.).

Die Mission auf dem europäischen Kontinent war erfolglos geblieben; in der neuen nicht in der alten Welt winkten dem Quäkertum die Sterne der Zu-

Digitized by Google

kunft. Schon 1676 hatte P. in Amerika einige kleinere Landstriche erworben (vgl. Bancroft II, 361); durch einen Freibrief (4. März 1681) belonte Karl II. ihn zur Entschädigung für die oben erwänte Forderung seines Vaters an den Statsfiskus mit dem Lande westlich vom Delaware innerhalb von 5 Länge- und zwischen 3 Breitegraden (40—43). P., dem zu Ehren der Landstrich Pennsylvanien genannt wurde, erhielt hier volle und unumschränkte Regierungsgewalt, und der Reiz, diese Gewalt zum Besten seiner Mitmenschen nutzbar zu machen, erweiterte seinen quäkerischen Gesichtskreis insofern, als er Pennsylvanien nicht nur für den Rettungs- und Freihafen seiner bedrängten Glaubensbrüder in Europa ansah, sondern auch die praktische Ausgestaltung seiner nationalökonomischen und politisch-religiösen Grundgedanken in einem wolorganisirten Freistate, der andern ein Muster sei, anstrebte. Am 5. Sept. 1682 schiffte er sich in Deal nach Amerika ein, um in Pennsylvanien sein „heiliges Experiment" zu versuchen. Die vorhandene kleine Zal von schwedischen und holländischen Kolonisten vermehrte sich rasch durch Zuwanderer aus den verschiedensten Teilen der alten Welt. Sie fanden allgemeine Duldung, Gewissensfreiheit und eine auf breiter demokratischer Grundlage basirte Statsverfassung, Grundsätze, deren kräftigste Betätigung P. vor Allem in seiner Haltung den im State ansässigen Indianern gegenüber zeigte. Wie kein anderer Europäer, sagt Ranke, VI, 101 von ihm, genoss er das Vertrauen der Söne der Wildnis, er wurde der Heros ihrer Traditionen.

Schon nach 2 Jaren, als unter seiner persönlichen Leitung das junge Statswesen eben zu erstarken begann, riefen neue Verfolgungen der Freunde, die Krankheit seiner Frau, Verleumdungen, die über sein Quäkertum in England verbreitet wurden, endlich die Verwirrungen, welche die Thronbesteigung Jakobs II. im Gefolge hatte, ihn nach London zurück (12. August 1684). Hier gewann er sofort bei Hofe eine einflusreiche Stellung, wurde den Seinen eine wirkungsvolle Hilfe, dem Könige ein treuer, freimütiger und selbstloser Berater. So weit ging das Vertrauen Jakobs zu ihm, dass er P. einen vertraulichen Auftrag an Wilhelm von Oranien nach dem Haag erteilte. Die Mission war indessen, so weit das königliche Interesse in Frage kam, one besondere Erfolge, während P. selbst auf der Reise häufig Gelegenheit geboten war, die Blicke der einflusreichen Persönlichkeiten, mit denen er zusammentraf, auf das neue Gemeinwesen, das jenseits des Ocean zu blühen begann, zu lenken.

Über das Verhältnis, in welchem Penn zu dem katholisch gesinnten Könige stand, sind schon von den Zeitgenossen bis in die neueste Zeit hinein zalreiche, einander vielfach widersprechende und von den verschiedensten Seiten vertretene Ansichten laut geworden. Sie sind im wesentlichen formulirt worden von dem mehr eleganten und schlagfertigen als unparteiischen und gewissenhaften Macaulay. Als P. infolge der Vergünstigungen, die Jakob II. aus Hinneigung zu den Katholiken den Quäkern einräumte, dem Könige seine Dankbarkeit für die Entlassung von 1300 gefangenen Quäkern durch entschiedenes Eintreten für die Freiheit aller Konfessionen, also auch der Katholiken, zu bezeugen suchte, wurden Stimmen laut, die ihn der Hinneigung zum Katholizismus *), der Teilnahme an royalistischen Intriguen und nach Jakobs Falle der geheimen Verbindungen mit dem vertriebenen Könige, die auf dessen Widereinsetzung hinausliefen, ziehen. Macaulay insonderheit beschuldigt ihn der Teilnahme an schmutzigen Geldgeschäften, die mit der Verurteilung der Taunton Maids in Verbindung standen, und beruft sich, sofern sein politischer Charakter in Frage kam, auf einen vom vertriebenen König an P. gerichteten und bei diesem aufgefundenen Brief, in dem der König sich auf die Gesinnung P.'s gegen ihn beruft und ihn zu politischen Diensten in seinem Interesse auffordert. — Was das erste anbetrifft, so ist schon von anderer Seite darauf hingewiesen worden, dass hier eine Namensverwechslung mit einem gewissen George Penne, einem sogenannten „pardon broker", vorliegt. Übrigens ist aus dem Briefe Sunderlands an „Mr. Pen" (13. Febr. 1685), auf welchen

*) Interessant in dieser Beziehung ist sein Verhältnis zu der Magdalen-College-Angelegenheit, vgl. Stoughton, Will. Penn. 235 ff.

Digitized by Google

Macaulay seine Beschuldigungen (that the Maids of Honour requested our William Penn to act for them and that he accepted the commission) begründet, auf eine Schuld, d. h. Annahme des Auftrags der Hofdamen in keiner Weise geschlossen werden darf *). — Was das Schreiben des Königs an P. betrifft, so wurde P. in Verfolgung dieses „Hochverrats" vor eine Kgl. Kommission gestellt und ihm die Frage vorgelegt, warum Jakob an ihn geschrieben habe. „Kann ich dem Könige verbieten, das zu tun?" antwortete P. Was ist mit dem Worte „Dankbarkeit" gemeint? „Das weiß ich nicht, aber ich vermute, der König meint, ich solle seine Wiedereinsetzung versuchen. Ich liebte den König, und er liebte mich in seinem Glücke, obgleich ich ihm in dem, was den Stat betraf, nicht zustimmte. Den Verdacht kann ich nicht beseitigen, aber ich leugne die Schuld". Damit war der König, der die Untersuchung hatte anstellen lassen, zufriedengestellt, und P. wurde entlassen. — Neue Schläge trafen ihn Ende 1690 und Anfang 1691 durch den Tod Rob. Barclays, dem er sehr nahe gestanden, und Fozens. Am 14. März 1692 wurde er auf den bloßen Verdacht hochverräterischer Umtriebe hin durch einen Akt königlicher Willkür seines Eigentumsrechtes auf Pennsylvanien verlustig erklärt und dadurch äußerlich vollständig ruiniert. Im folgenden Jare erhoben seine Feinde die neue Beschuldigung, dass er sich mit andern gegen Wilhelm III. verschworen habe und Jakob zurückzuführen versuche; er habe insbesondere, bemerkt Macaulay, in einem Briefe Jakob aufgefordert, mit 30,000 Mann in Irland einzufallen, da die Gelegenheit zur Restitution jetzt so günstig wie nie zuvor sei. — Infolge davon wurde er am 30. Nov. 1693 von neuem vorgefordert. Er selbst verlangte seine Aburteilung nicht vor dem Statssekretär privatim, sondern vor dem unter Vorsitz des Königs versammelten Geheimen Statsrate und wurde auch diesmal bedingungslos freigesprochen. Außerdem hat schon Paget (Inquiry etc.) darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Bericht, die 30,000 Mann betr., auf dem Zeugnis eines jakobitischen Spions, des Kapitän Williamson, beruhe, „nach dessen Aussage 10 andere Männer dasselbe gesagt, und namentlich jene Zal angegeben hätten, wodurch das Zeugnis alle Glaubwürdigkeit verliere"; ist es doch von vornherein ganz unwarscheinlich, dass P., der Quäker, zu einer militärischen Expedition habe auffordern können. — Sofort nach der Freisprechung musste P. an das Krankenbett seines geliebten Weibes eilen, das ihm am 23. Febr. 1694 entrissen wurde. Zwei Jare später folgte ihr Springett, sein hoffnungsvoller, erster Son, an den Folgen einer hochgradigen Schwindsucht in ein frühes Grab. — Dazu kam, dass durch die fortgesetzten Untersuchungen gegen ihren Fürer nicht wenige Kreise der Quäker, namentlich im streng puritanischen Schottland, ihm entfremdet wurden. Erst als durch eigene Initiative des Königs am 20. August 1694 das Eigentumsrecht an Pennsylvanien seinem rechtmäßigen Besitzer, gegen den ein weiterer Verdacht nicht vorlag, durch ein königl. Mandat zurückgegeben war, P. auch zu einer zweiten Ehe mit Hanna Callowhill geschritten war, begannen die trüben Wolken, die seinen Lebensabend umzogen hatten, in etwas zu weichen.

Er war unausgesetzt litterarisch tätig, besuchte Irland und fur endlich, um die Kolonistenangelegenheiten persönlich zu ordnen, in Begleitung seiner Frau, seiner Tochter Laetitia und seines hochbegabten, energischen Sekretärs, James Logan, zum zweitenmale nach Amerika; am 30. November 1699 landete er am Delaware. Aber er fand ein anderes Land und andere Quäker. Schon der Willkomm zeigte, dass ein neuer Geist aufgekommen: in Chester salutirte man den Gouverneur mit zwei Kanonenschüssen, deren einer einem jungen Mann den Arm zerschmetterte. Sonst überall im Lande Unzufriedenheit, die friedsamen Quäker unter einander in Parteien gespalten, im Hader mit den fremden Kolonisten, die Ansiedler argwönisch gegen ihren Herrn und jedem, auch dem berechtigten Anspruche gegenüber, störrisch; dazu forderte das gelbe Fieber täglich seine Opfer. — In Philadelphia begannen die Gegensätze gleich am ersten Tage sich fülbar zu machen: Oberst Quary, der Fürer der unzufriedenen Partei, zeigte bei der An-

*) Vgl. den Brief bei Stoughton, W. P. 217—218; zur Sache Ranke VI, 99.

Digitized by Google

kunft, daſs die Begrüßung nicht mehr dem Vater, nicht dem Woltäter der Koloniſten gelte, ſondern dem vielverdächtigten Freunde Jakobs II. Zum vollen Ausbruch kam ſchließlich der Konflikt, als P. die Aufhebung der Sklaverei in ſeinem State mit allen Mitteln durchzuſetzen ſuchte; erſt ſand er Schwierigkeiten, dann offenen Widerſtand. In Germantown, das von Franz Daniel Paſtorius, einem deutſchen Quäker, gegründet war, hatten die Freunde ſchon 1688 in einem Meeting die Aufhebung der Sklaverei als chriſtlichen Grundſätzen entſprechend gefordert. Ein Gemeindebeſchluſs der Freunde zu Philadelphia 1696 verbot den Kauf, Verkauf und das Halten von Sklaven. Dieſen Gedanken verfolgte Penn weiter, weniger im Sinne der Emanzipation, als in der Weiſe, daſs er einerſeits durch geſetzgeberiſche Akte, andererſeits durch einſchlägige Beſtimmungen in der Gemeindeordnung die Behandlung der Sklaven in einem chriſtlichen Sinne zu regeln ſuchte: ſie ſollten religiöſen Unterricht, freie Stunden zum Gottesdienſt haben, Heirat ſollte ihnen erlaubt, Vielweiberei (und Ehebruch) ſtreng unterſagt ſein, Belonnungen für gutes Betragen ausgeſetzt, endlich die Strafbeſtimmungen für widerſpenſtige Sklaven geregelt werden. Im Januar und Juni 1700 trat er mit dieſen Vorſchlägen hervor, fand aber entſchiedenen Widerſtand bei den Koloniſten, die der Mehrzal nach der Geſellſchaft nicht angehörten, und auch auf quäkeriſcher Seite ließ das Vorurteil gegen die Raſſe es nicht zu unbedingter Annahme der Vorſchläge kommen. Neue Zerwürfniſſe folgten; die ſchwediſchen und holländiſchen Anſiedler waren mit den engliſchen in Zwiſt, die Territorialiſten und Provinzialiſten ſtrebten eine Scheidung der Gemeinde an und kämpften um das gleiche Walrecht für die Repräſentation des Landes; der Verteilungsmodus der Landeseinkünfte fürte zu neuem Zwiſt, und P.'s freundlicher Verkehr mit den Indianern begegnete nicht der Teilnahme ſeiner ländergierigen Koloniſten. Und als ſchließlich vom Mutterland durch einen königlichen Brief die Aufforderung kam, daſs die Quäker Penſylvaniens ſich mit anderen Anſiedlern vereinigen ſollten, zu gemeinſamer Abwehr auf der Grenze von New-York ein Fort zu bauen, und ſo eine Durchbrechung des quäkeriſchen Grundprinzips angeſtrebt wurde, entſchloſs ſich P. zur Ordnung der Angelegenheit noch einmal nach England zu gehen. — Aber auch hier ſchlugen ſeine Unternehmungen fehl, obgleich die Königin Anna, die zwei Monate nach ſeiner Ankunft den engliſchen Thron beſtieg, ihm perſönlich wolgeſinnt war. Zunächſt kamen aus Amerika neue betrübende Poſten; die Anſiedler ſtanden im Widerſtand gegen den neu eingeſetzten Gouverneur; Penns Sekretär, Logan, war verhaftet worden; ein neuer Gouverneur Evan machte ſich von Woche zu Woche verhaſster unter den Freunden, gewann aber Einfluſs auf Penns Son, William, den er durch leichtfertige Geſellſchaft verdarb und den quäkeriſchen Grundſätzen in jeder Beziehung untreu machte. Maskeraden, Tänze, nächtliche Vergnügungen auf der Straße, an denen ſich junge Mädchen beteiligten, ſtörten die Nachtruhe der guten Stadt Philadelphia, und der Son und Erbe William Penns war das Haupt der Orgien. In England ſetzte der junge Mann dies Treiben fort, ſuchte eine Parlamentswal durch Beſtechung zu erlangen und verfiel in tiefe Schulden.

Endlich brach ein dritter Sturm den Lebensbaum des alten Mannes, der nach dem Scheitern ſeiner Lebenspläne und Hoffnungen ſich nur mühſam aufrecht erhielt. P. hatte von ſeinem Oberverwalter Philipp Ford, one ſeinen Freunden davon zu ſagen, eine Summe von 2800 £ geborgt und als Sicherheit ſeinen Grundbeſitz in Pennſylvanien ſchriftlich verpfändet. Nachdem er die Summe abbezalt, hatte er es vernachläſſigt, den Pfandſchein zu vernichten. Mit dieſem traten ein Son und die Witwe des verſtorbenen Ford P. entgegen, indem ſie eine Kapital- und Zinsforderung von 14,000 £ erhoben und ſchließlich ſelbſt an die Königin Anna um die Einſetzung in das Eigentumsrecht des States Pennſylvanien zu petitioniren wagten. Auf andere Bedrängniſſe, die ihn in ſeiner eigenen Familie trafen *), kann ich des Näheren nicht eingehen. Infolge des

*) Sein eigener Schwiegerſon W. Aubrey, Laetitias Gatte, erpreſste mit ſchonungsloſer Härte die Summen zurück, die er ſeinem Schwiegervater geborgt hatte, vgl. Stoughton 335 ff.

Digitized by Google

Fordschen Handels wurde P. schließlich neun Monate in das Gefängnis von Old Bailey gebracht, wo er den Grund zu der Krankheit legte, der er später erlag.

Im Jare 1712 traf ihn ein Schlaganfall, der ihm sein Gedächtnis nahm, und nach einem sechsjärigen Siechtum starb er am 29. Juli 1718; er wurde in Jordans, Buckinghamshire, neben seiner Frau und seinem Son Springett begraben. Daß die Regierung von Pennsylvanien als die erste Provinz auf dem amerikanischen Kontinent die Einfürung der Negersklaven verbot, das war der letzte Lichtstral, der in seinen freudlosen, von schweren persönlichen und gemeindlichen Sorgen getrübten Lebensabend fiel. — Aber die Verwirklichung seines Lebensideals, die Darstellung der auf echter Religiosität beruhenden politischen Freiheit im modernen State, war ihm trotz der schweren Enttäuschungen und Kämpfe seiner letzten Lebensjare im wesentlichen gelungen; in der Begründung dieser religiös-politischen Freiheit „hat das Quäkertum seine letzte und größte Tat getan und seinen weltgeschichtlichen Beruf bewärt". Denn mit der Gründung Pennsylvaniens ist seine innere und äußere Entwicklung zum Abschluß gekommen.

Das 18. und 19. Jarhundert. — Das beginnende 18. Jarh. fand die Gemeinde, nachdem die Revolution von 1688 die Kampfgesetze beseitigt und die Toleranzakte Wilhelms 1689 ihnen die Freiheit zur Ausübung ihrer religiösen und statsbürgerlichen Rechte gebracht, im blühenden Zustande. Die Weigerung, Kriegsdienste zu tun, auch im Falle eines meuchelmörderischen Anfalles auf Wilhelm, schadete ihnen, nachdem sie ihren prinzipiellen Widerspruch in einem Schreiben an den König begründet, nicht. Der Eid wurde ihnen im Jare 1695 erlassen, und nur ihr Widerstand gegen den Zehnten brachte ihnen immer wider Belästigungen, gegen welche sie das 18. Jarhundert hindurch ihre vergeblichen Proteste einreichten. Die Freiheit, die sie ebensosehr ihrem treuen Ausharren in einem langen Kampfe als der günstigen Wendung, welche die politische Geschichte Englands genommen, verdankten, machte ihre Kräfte frei für die neuen Aufgaben, welche das neue Jarhundert ihnen brachte. Im übrigen Europa hatten die Freunde nur im Verborgenen die Kräfte des quäkerischen Geistes entfalten können; die Gemeindebildungen, zu denen sie es gebracht, waren von keinem Bestand. Dagegen war in England ihre Zal zwischen der Toleranzakte und dem Todesjare Wilhelms ungeheuer gewachsen. „Sie schwärmen über drei Nationen und füllen unsere auswärtigen Kolonieen" *); „eine weitverbreitete Krankheit, die um so gefärlicher ist, als sie so viele wolmeinende und fromme Leute ergreift". — Aber seit den zwanziger Jaren beginnen sie wider abzunehmen. Wie hoch sich ihre Mitgliederzal damals belaufen, ist schwer anzugeben. Leslie, ihr Gegner, nennt 100,000; gleichzeitige Memoiren 50,000 **). Rowntree verdanken wir auch die statistischen Angaben über die Geburten, Eheschließungen und Begräbnisse; er verzeichnet an Geburten 1653—59: 3104; 1660—69: 7262; 1670—79: 9753; 1680—89: 9211; 1790—99: 6713; 1830—39: 4577; an Sterbefällen: 1653—59: 709; 1660—69: 6599; 1670—79: 1042; 1680—88: 11,245; 1790—99: 7344; 1830—39: 6644; an Ehen: 1653—59: 203; 1660—69: 1800; 1670—79: 2820; 1680—89: 2598; 1790—99: 1026; 1830—39: 847. Seit dem zweiten Drittel des 18. Jarh. ist das Quäkertum im entschiedenen Niedergang. Nachdem es von 1727—53 eine Periode des raschesten Verfalls durchgemacht, sind die 60,000 englischen Freunde vom Jare 1700 jetzt auf 17,000 heruntergegangen. Diesen Verfall hat „weder eine Lehre, die seit 100 Jaren nicht reiner gedacht werden kann", noch der allerregste christliche Liebeseifer und Ernst, weder die opferfreudigste Hingabe an Gemeinde- und kirchliche Zwecke, noch eine durchaus demokratische Verfassung aufhalten können ***). Barclay sucht die Bedingungen des Rückschrittes, an denen die Gesellschaft der Freunde scheitern mußte, in der rücksichtslosen Anwendung der statlichen Ehegesetze, in der Unfähigkeit der Quä-

*) Leslie, The Snake in the Grass, London 1696, IV, 21.
**) Dalrymple, Memoirs, Appendix, I, 2, p. 39; Rowntree, Quakerism Past & Present, 70.
***) Rob. Barclay, Inner Life etc. 222.

Digitized by Google

kerschulen, Propaganda zu machen und namentlich in den dilettantenhaften Versuchen der einst so erfolgreichen Laienpredigt. — Im J. 1881 war nach dem Jaresbericht der Generalversammlung (Juni 1882) ihre Zal auf 15,113 Mitglieder in England und Schottland (213 mehr als im Vorjare) zurückgegangen; an auswärtigen, an die Generalversammlung ressortirenden Mitgliedern wurden 432, ferner 306 Versammlungshäuser und 5084 Personen genannt, „welche, one Mitglieder zu sein, an den Meetings teilnahmen".

Dafs dem Quäkertume alle Voraussetzungen zu einer lehrhaften Durchbildung seines Glaubensgehaltes fehlten, bedingte die seit dem 18. Jarhundert eintretende Entwicklung *seiner humanitären Bestrebungen*. — Schon Penns religiös-politische Tätigkeit, sein Verhältnis zu den Indianern Nordamerikas und zu den Sklaven Pennsylvaniens legte die Keime, deren Früchte das folgende Jarhundert schauen sollte. Die Idee der Aufhebung der Sklaverei läfst sich, wenn auch nicht in der nachher von Wilberforce vertretenen Klarheit, bis in die ersten Jare der Gründung Pennsylvaniens verfolgen. „Freiheit ist allgemeines Menschenrecht", hatte schon G. Fox den Ansiedlern in Amerika 1656 zugerufen und seine Freunde ermahnt, nicht nur ihre Neger zu erziehen in der Furcht Gottes, sondern auch dahin zu wirken, dafs die Herren und Aufseher sie nicht grausam als Sklaven, sondern als Brüder behandelten, und dafs ihnen nach einer Reihe von Jaren die Freiheit geschenkt werde (Observ. of chr. doctr. 67). Diesen Gedanken Foxens hat P. in Pennsylvanien in dem letzten Drittel des Jarhunderts weiter verfolgt. Im Jare 1718 nahm ihn W. Burling auf und brachte ihn in einer Flugschrift zum erstenmal vor die Öffentlichkeit; seit 1727 wurde die Emancipationsfrage zur Sache des gesamten Quäkertums gemacht, indem die järlichen Generalversammlungen regelmäßig gegen die Sklaverei protestirten. 1731 hatte Anton Benezet, ein französischer Quäker, in Philadelphia die erste Schule für die Indianer, an der er selbst persönlichen Anteil nahm, gegründet, und in den vierziger Jaren erhob Benj. Lay seine Stimme aufs neue gegen die grausame Bedrückung der Schwarzen. Schon 1758, 14 Jare bevor John Woolman nach England ging, um das Interesse der englischen Freunde an der Emancipation zu gewinnen, hatten die Quäker die Beibehaltung der Sklaverei von seiten ihrer Religionsgenossen mit dem Ausschlufs aus der Gesellschaft bedroht und auf diesem Wege die tatsächliche Aufhebung in den nördlichen Staten Amerikas gegen Ende des Jarhunderts durchgefürt. Erst Wilberforce, der 20 Jare lang unausgesetzt, z. T. in Gemeinschaft mit dem Quäker Will. Allen und dem Apologeten Clarkson, für das große Ziel gewirkt hatte, sah 1807 die Aufgabe seines Lebens erfüllt; aber er fürte doch nur eine Forderung zum Abschluss, welche 150 Jare früher von den Quäkern als ein großes weltgeschichtliches Ziel christlicher Liebe erkannt worden war.

In gleicher Weise wandten sie ihre Kräfte den anderen Werken der inneren Mission, den Armen, Kranken und Gefangenen zu; was Elisabeth Fry, die edelste und hervorragendste Erscheinung des Quäkertums in unserem Jarhundert, für die Milderung des Looses der Gefangenen getan, ist zum teil noch im Gedächtnis der Mitlebenden. Ihre Lebensarbeit, welche, nach einem schönen Wort Karl Hases „die Buße und den Trost des Evangeliums in 1000 Kerker" gebracht hat, ist die Ausgestaltung der Grundidee des praktischen Quäkertums. — Andererseits wandten sie sich der *Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten* zu: im J. 1737 wurde ein Armengesetz angenommen, durch welches der Unterhalt der bedürftigen Mitglieder auf die Gesellschaft übertragen wurde; in den vierziger Jaren erschienen neue Bestimmungen, welche die Angelegenheit des häuslichen und täglichen Lebens bis in die unbedeutendsten Einzelheiten ordneten; so erst kam die Idee auch des festen äußerlichen Zusammenschlusses ihrer Gemeinschaft am klarsten für die Außenwelt zum Ausdruck. — Aber der in diesem Jarhundert zur Geltung gekommene Grundsatz der erblichen Mitgliedschaft (birthright membertup), die in nuce auf Fox und Barclay*) zurückging, machte sie den Grundsätzen

*) „Wir werden Christen durch Geburt und Erziehung, nicht durch Bekehrung und Erneuerung des Geistes", Barclay, Inner Life, 361.

Digitized by Google

des älteren Quäkertums untreu und erhielt ihrer enggeschlossenen Gemeinschaft eine Anzal Personen, denen jene religiöse Überzeugungen allmählich abhanden kamen, welche die Kraft und das Leben des Quäkertums in seiner ersten Periode gewesen waren. Darin liegt es begründet, daſs die Gesellschaft nach und nach die Schranken löste, welche sie von den Statskirchlichen und den Sekten trennte; die Grundsätze wurden laxer, und es tritt ein Zug nach äußerer Konformität mit der nichtquäkerischen Gesellschaft unter ihnen hervor. Allmählich schwand die Tracht, die sie auszeichnet; in Amerika nahmen die Fightings, von dem nationalen Gedanken ergriffen, persönlich an den Befreiungskämpfen Teil (Green, Mallock, Mifflin u. a.), und die Wet-Quakers, die zugleich aus politischen Motiven von den strengeren Lebensformen der Gesellschaft abwichen, wurden zwar von den orthodoxen Dry-Quakers von den Gemeindeversammlungen ausgeschlossen, behielten aber doch ihre Mitgliedschaft und den Zutritt zum Gottesdienst *).

Als endlich in der zweiten Hälfte des Jarhunderts der Methodismus die in Erstarrung geratene Statskirche mit neuem Leben zu erfüllen suchte und damit eine Aufgabe übernahm, welche die unter den erschlaffenden Einflüssen eines langen Friedens immer kraftloser werdende Gesellschaft der Freunde zu erfüllen nicht im Stande war, sicherte die Gemeinsamkeit der Bestrebungen dem jungen Methodismus nicht nur die Sympathieen der Quäker, sondern es traten auch eine Anzal Freunde geradezu mit Wesley und seinen Genossen in Verbindung, one daſs es schließlich zu einer (anfangs nicht unmöglich scheinenden) Vereinigung der beiden Gemeinschaften gekommen wäre.

Ebenso machte der Deismus mit seinen verflachenden Tendenzen in den Reihen der Freunde seine Eroberungen. Als Penn durch sein Eintreten für die Katholiken unter Jakob II. in den Verdacht kam, Katholik und Jesuit zu sein, und selbst Tillotson diesen Verdacht gegen ihn aussprach, antwortete P. in einem Briefe, der die ganze Liebenswürdigkeit und Freiheit seines Geistes atmet, er sei Katholik, aber kein römischer; zwei Prinzipien verabscheue er auf dem Gebiete der Religion, das eine sei der auf Unfreiheit des Geistes beruhende Gehorsam gegen die Autorität und die Unterdrückung Andersdenkender. Nicht der römische Katholizismus sei der Feind des Quäkertums, sondern der Deismus. Denn, so meinte er, „die quäkerischen Grundsätze über das Innere Licht könnten sehr leicht zu einer Beseitigung des positiven Offenbarungsglaubens und der Bibel füren". Im 19. Jarh. sind in der Tat die Konsequenzen dieses Gedankens gezogen worden.

Und damit kommen wir schließlich auf diejenigen Bewegungen im Quäkertume, durch welche seine religionsgeschichtliche Entwicklung in diesem Jarhundert sich von derjenigen der beiden voraufgehenden unterscheidet: die Periode der Lehrstreitigkeiten. — Thomas Forster, welcher in der Trinitätsfrage auf die ursprüngliche Lehre der Freunde zurückgegangen sein wollte, wurde aus der Gesellschaft ausgestoßen, weil seine Richter „gewichtige Gründe zu haben glaubten dafür, daſs er sich mit den Ansichten der Gesellschaft nicht in Übereinstimmung befinde" und „weil er, über gewisse Lehrfragen zur Verantwortung gezogen, sich zu antworten geweigert habe".

An einem anderen Punkte setzte Hannah Barnard, eine begabte und beredte amerikanische Quäkerin, welche als Predigerin mit Erfolg in den Gemeinden des Westens tätig gewesen war, ein. Indem diese Frau, welche auch in den Gemeinden ihrer neuen Heimat, England, bald zu Ansehen und Einfluſs gelangte, die in dem subjektiven Prinzip des Quäkertums liegenden Konsequenzen zog, kam sie, von dem Innern Lichte, d. h. ihrer eigenen Vernunft geleitet, zu einer flach deistischen Auffassung alles Übernatürlichen in der h. Schrift, verwarf die Kanonizität des Pentateuch (aus religiösen, nicht aus kritischen Gründen), die Wunder, insbesondere die übernatürliche Empfängnis Christi, wurde aber von ihren englischen Freunden zuerst desavouirt, dann ganz ausgeschlossen und kehrte

*) Vgl. hierzu auch das Verhältnis der einflusreichen Quäkerfamilie Gurney in Earlham bei Norwich, Stoughton, Rel. in Engl. etc. II, 320.

Digitized by Google

nach Amerika zurück, wo sich eine in bescheidenen Grenzen sich haltende Gemeindebildung vollzog.

Die am tiefsten gehende Bewegung auf diesem Gebiete rief im Jare 1822 Elias Hicks in Long Island hervor. Vom Standpunkte des nackten Deismus aus suchte er, den ursprünglichen Zug des Quäkertums vom Inneren Lichte gleichfalls in seine Konsequenzen treibend, den Glauben von der Autorität der Schrift zu lösen und schritt in seinen Predigten und Flugschriften zur vollständigen Verwerfung aller Dogmen, welche „Christum über die Linie der übrigen Menschen stellten". Zwar schritten die Synoden von Philadelphia und London vom Jare 1829 durch ein Generalausschreiben, in dem die Schriftautorität entschieden betont wurde, zur Exkommunikation von Hicks und seinen Genossen, welche als „Abtrünnige und Ketzer" bezeichnet wurden, aber sie konnten eine Sektenbildung innerhalb der Gesellschaft nicht verhindern, die nicht one Erfolge geblieben ist. Von den 160,000 Quäkern Nordamerikas sollen, namentlich in Pennsylvanien und New-Jersey, 10,000 Hicksiten sein. In England fanden sie keinen Boden. — Aber insofern wirkte das Auftreten und der Widerspruch von Hicks klärend auf die Gesellschaft, als sie die Jaresversammlungen wenigstens der bedeutenderen Gemeinden zwang, zu den grundlegenden Lehren des Christentums, namentlich über das Verhältnis des Inneren Lichtes zur h. Schrift, Stellung zu nehmen. Dieser Nötigung verdanken wir die Erklärungen und Ermanungen der Generalversammlung von Indiana 1828, welche sich zu den Lehren des Evangeliums aufs bestimmteste bekannte, indem sie, „die Erleuchtung durch den h. Geist auf das Verständnis der h. Schrift und auf das Werk der Heiligung beschränkte", wärend noch Hannah Barnard ihr Inneres Licht mehr material gefaßt und einfach alles verworfen hatte, was jenem widersprach.

Im weiteren Gegensatz zu dem nackten Rationalismus der Hicksiten traten in Manchester 1837 die Evangelischen Freunde (Evangelical Friends) zu einer Gemeinschaft zusammen, welche geradezu die Offenbarung Gottes in der h. Schrift über das Innere Licht stellten und dieses an jener korrigirten.

II. Lehre. Aus dem Vorausgehenden ist ersichtlich, daß die subjektivistische Grundidee, von der das Quäkertum ausgeht, der Ausbildung eines Systems hinderlich ist. So existirt in der Tat kein von der ganzen Gemeinschaft als bindende Norm angenommenes Bekenntnis*), und insofern hat die Darstellung ihres Lehrbegriffes gewisse Schwierigkeiten. Die zalreichen Privatschriften, welche wir den litterarisch fruchtbaren Jaren 1660 und 1661 verdanken, streben prinzipiell eine Darstellung der Lehre nicht an, aber sie orientiren doch über die Hauptdoktrinen. Öffentliche Geltung ist ihnen niemals beigelegt worden; weil den Quäkern ihr Prinzip ein äußeres Bekenntnis verbietet, besitzen sie keins.

Außer Barclays Apologie kommen hier in Frage Foxens Briefe, die Extracts from approv. docum. of the Friends, London 1842; Evans, Expos. of the Faith of the Qu., Philad. 1829; Guerney, Observ. on the disting. views of the Friends, 7th ed. London 1834; Tracts illustr. the Hist., Doctr. & Disc. of the Friends, London 1848. Es bleibt deshalb nichts anderes übrig als uns an die Darstellungen eines oder mehrerer dieser Privatschriften zu halten.

Schon Fox hatte den Ansiedlern in Barbadoes die Grundlinien seiner neuen

*) Das einzige in dieser Beziehung in Frage kommende Credo ist nur von relativem Werte, sofern es die Verdächtigungen der Zeitgenossen auf socinianische, unitarische und antibiblische Grundsätze unter den Quäkern zurückweist. Diese „Earliest Form or Confession of Faith" ist in einer Deklaration, welche die Quäker auf die Toleranzakte Wilhelms III. abgaben, enthalten und lautet: „Ich bekenne den Glauben an Gott den Vater und Jesum Christum, seinen ewigen Son, waren Gott, und an den h. Geist — Einen Gott, hochgelobt in Ewigkeit; und ich erkenne die heil. Schrift Alten und Neuen Testamentes als göttlich inspirirt an".

Digitized by Google

Lehre mitgeteilt *); dann haben George Keith**), Sam. Fisher u. W. Penn***) in mehr oder minder ausführlicher Form die quäkerische Überzeugung zur Darstellung gebracht, freilich one auch nur den Versuch einer wissenschaftlichen Durchdringung und Systematisirung zu machen. —

Das Bedeutendste auf diesem Gebiete hat Robert Barclay †), der Theologe unter den Quäkern, geleistet in seiner Catechesis et fidei confessio, quae continet narrationem dogmatum Quakerorum, Rotterd. 1676; zuerst engl. 1673; deutsch Amsterd. 1679; Leipz. 1752, in welcher er die Grundlinien der Lehre zog, und dann in dem großen Werke seines Lebens, Roberti Barclaji, Theologiae vere christianae Apologia††), — in der er die mangelnde Darstellung des Lehrbegriffes zu liefern versuchte. Barclay ist deshalb für die Lehre die Haupt-, wenn auch nicht die einzige Quelle †††).

Indem er die Rechtfertigung des quäkerischen Glaubens durch das Zurückgehen auf die allgemeine innere Erfarung des Menschen und zugleich durch die hl. Schrift und Tradition (Väter und Reformatoren) versucht, gewinnt er zwar die durch Schleiermacher in so tiefgreifender Weise durchgefürte Begründung der Religion auf die Tatsache des christlichen Bewußtseins, verliert aber sofort „durch den Versuch, 2 sich gegenseitig aufhebende Formen des Christentums", das historische und positive neben dem mystischen Elemente zu vertreten, die gewonnene Grundlage und liefert dadurch eine Selbstkritik seines Systems, sofern er zwar alles auf die Schrift zu begründen, aus ihr abzuleiten und als absolute Warheit zu geben sich abmüht, sie selbst aber an dem Maße der inneren relig. Erfarung des Einzelnen mißt; die weitere Folge ist, daß die Schrifterklärung durch die ganze Darstellung hindurch eine geschraubte, sophistische wird, daß im ersten Teile das objektive Urteil der Geschichte und des Commonsense des Engländers oft in sein Gegenteil verkehrt wird, im zweiten Teile aber die ursprüngliche Idee des Quäkertums, wie sie Fox vertrat, eine Schwächung und Trübung erfärt. „Die Schrift", sagt Herzog, „wird dazu verwendet, den quäkerischen Lehrbegriff zu vertreten; alles in derselben nimmt einen quäkerischen Anstrich und Richtung. Die ganze Offenbarung, von den ersten Anfängen derselben an, wird vom Standpunkte der

---

*) Das Nähere über diesen vgl. Jour. I,381 ff. und Weingarten 357 ff.

**) Er war geboren und erzogen zu Aberdeen, ging früh von den Presbyterianern zu den Quäkern über und wurde unter den grausamen Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, einer ihrer fruchtbarsten Schriftsteller. 1664 schrieb er A Salutation to the Seed of God arising in Aberdeen, 1668 Immediate Revelation not ceased but remaining a standing-ordinance in the Church of God, 1674 The Woman Preacher of Samaria. Er stand Rob. Barclay, und trotz seines wachsenden Fanatismus auch W. Penn nahe, den er nach Deutschland und Amerika begleitete, wurde dort auch Bürger, zerfiel dann aber mit der Sekte, wurde am 20. April 1692 ausgeschlossen und schrieb nun mit der Wut und Erbitterung des Konvertiten gegen sie, versuchte eine eigene Sektenbildung und ging schließlich, als dieses Experiment mißglückte, zur englischen Staatskirche über, in der er eine reiche Pfarrstelle zu Edburton übernahm. Er starb 1716.

***) Das Nähere über diesen vgl. bei Weingarten 414 ff.

†) Geb. 1648 in Edinburg aus einem alten schottischen Geschlechte, gebildet in Paris und seit seinem 19. Jare Mitglied der Quäker, unter denen er wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und seines schriftstellerischen Geschickes allgemeines und hohes Ansehen genoß. Er starb frühe, den 3. Okt. 1690.

††) Amstel. 1676. Ist ins Englische, Französische und Deutsche (1684 und 1740) übers. Ihre 15 theses theologiae haben folgenden, für den inneren Zusammenhang des Systems schon durch ihre Reihenfolge charakteristischen Inhalt: I. Vom wahren Grunde der Erkenntnis. II. Von der innerl. u. unmittelb. Offenbarung. III. Von der hl. Schrift. IV. Von dem Zustande des gefallenen Menschen. V. und VI. Von der allgemeinen Erlösung durch Christum und dem übernatürlichen Licht. VII. Von der Rechtfertigung VIII. Von der Möglichkeit, nicht zu sündigen. IX. Von dem Beharren in der Gnade Gottes. X. Von den Dienern und den Hirten der Kirche. XI. Vom Gottesdienst. XII. Von der Taufe. XIII. Von der Gemeinschaft an Leib und Blut Christi. XIV. Von der weltlichen Gewalt in Dingen der Religion und des Gewissens. XV. Von Vergnügungen u. s. w.

†††) Für das Folgende vgl. Stäudlin, K.G. Englands, II, 188—196; Weingarten 364 ff.; Möhler, Symb. 499 ff.; auch Herzog, R.E. I. Aufl. s. v.

Digitized by Google

inneren, unmittelbaren Offenbarung aus aufgefaßt. Es ist ein kühner Versuch, dem Werke Gottes an dem Menschen, ja den Werken der Schöpfung überhaupt das quäkerische Gepräge aufzudrücken."

a) Quelle. Wie sich aus unserer geschichtlichen Betrachtung ergibt, steht an der Spitze des Ganzen, den breitesten Raum einnehmend, die Lehre vom Inneren Lichte, d. h. von dem Ursprunge der Gotteserkenntnis. Dieses Prinzip beherrscht das ganze „System" bis in seine letzten Konsequenzen. Quelle, Form und Norm des Glaubens ist nicht die hl. Schrift, auch nicht die Kirche, sondern das Innere Licht. Nach Adams Fall habe Gott nicht nur einen zukünftigen Helden verheißen, er füre nicht nur die Völker nach seinem Rate und lenke sie nicht nur dadurch, daß er ihnen im Laufe der Jahrhunderte weise Männer, Propheten und Gesetzgeber gegeben, sondern es gehe von dem Logos, der in Christo nachher persönlich erschienen, durch alle Zeiten und Völker hindurch ein schöpferisches Lebenszeichen, sodaß also das „geistige Licht", der „unmittelbare Christus", das „Licht Christi, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt", wie die Quäker diesen Textus Quakerorum (Joh. 1, 9) falsch auslegen (Apol. 120), vor- und rückwärts seine Wirkungen ausübt. Dieses innere, geistige Licht, diese „Erfahrung des Herzens", die vorhanden sein kann, auch wo der Verstand noch durch vielfachen Irrtum, selbst durch Aberglauben verdunkelt ist, begründet die wahre Erkenntnis Gottes. Nur diejenigen können Christen und Gottes Kinder sein, welche nach dem ausdrücklichen Zeugnis Pauli (Röm. 8, 9) Christi Geist haben oder die (Röm. 8, 14) von Gottes Geiste getrieben werden. Dieses „Begeistertsein" ist die notwendige Voraussetzung des Gläubigen; nicht daß dadurch der Mensch zu einer göttlichen Wesenheit werde oder gar Christus selbst, wie ihnen ihre Feinde vorwarfen, sei darunter zu verstehen, aber auch nicht das Gewissen, die Vernunft, das allgemeine religiöse Gefühl oder das Gottesbewußtsein, sondern es sei eine Kraft und ein Organ Gottes, wodurch sich im Menschen wie aus einem Samenkorn göttliches Leben entwickle. Die Termini für diesen Hauptbegriff wechseln: Inneres Licht, der innere Christus, Gnade, die innere Offenbarung, der Name Christi, der geistliche Leib Christi, Leib und Blut Christi, das Leben Christi, die Kraft Christi in uns, Gottes Kraft, Leben und Gegenwart in uns, der Geist Gottes, der hl. Geist, alleinige und allgenügsame Quelle des Lebens (Jour. I, 336), u. v. a. Dieses Licht, das weder der hl. Schrift bedürfe, noch auf ihr ruhe, und seine Wirkungen auf die Menschen bezeuge die heil. Schrift deutlich, wie keine andere biblische Lehre. Nicht in der Schrift, die nur ein mittelbares Wort Gottes sei, sei das ewige Leben; erst durch dieses Innere Licht lerne man die Schrift recht verstehen.

Aus dem Vorgehenden ergebe sich (1 Kor. 2, 11; 12—14; Röm. 8, 9; 14, 15; 16; 26; Eph. 6, 18; 2 Kor. 3, 6), 1) daß diese innere göttliche Führung notwendig sei zum Verständnis göttlicher Dinge und daß 2) dieser Geist, — soweit er nötig sei zur Rettung des Menschen, — der ganzen Menschheit gegeben sei; jeder Mensch besitze ihn in höherem oder geringerem Grade; er habe schon vor der Schöpfung (Gen. 4, 3), unter den Heiden (Röm. 2, 14—15), in der jüdischen Theokratie (Neh. 9, 20; Jes. 63, 10), in jedem Zeitalter der Weltgeschichte gewirkt (Joh. 1, 9; Kol. 1, 23; Tit. 2, 11). Alle diese Offenbarungen Gottes, Worte oder Zeugnisse Gottes an die Seele sind nur Gegenstand des Glaubens (formale objectum fidei), und insofern ist an sich der Glaube der hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments derselbe; daß die altfest. Frommen Christum nur im Glauben und Hoffen besaßen, ändert an der Sache nichts; denn „niemand kann Jesum einen Herrn heißen one durch den hl. Geist". Dieser Geist ist deshalb das grundlegende Element im Christentum, und insofern ist das Innere Licht mehr als bloß formales Prinzip bei den Quäkern; one dasselbe sei Glaube, sei Christentum ein leeres Phantom; denn der Geist allein lehre alle Wahrheit, auch die nicht in der heil. Schrift vorhandene, da tatsächlich Christus selbst sage, der Tröster werde in alle Warheit leiten, nicht aber illuminabo intellectum ve-

Digitized by Google

strum ad intelligendum verba, quae scripta videbitis*). Also ist die Schrift nicht principalis origo omnis veritatis, nicht die primaria norma fidei, ihre Wahrheit und Autorität hängen nur vom Geiste ab. Dieser Geist in uns wirkt ein inneres Leben im Menschen, den Glauben, der also nur an ein inneres geistiges Gesetz gebunden, aber von jeder äußeren Autorität frei ist. — So werden „Unmittelbarkeit und unbedingte Freiheit des religiösen Lebens" die beiden Grundlagen des Barclay'schen Systems.

b) Im natürlichen Zusammenhange damit steht die Lehre von der heil. Schrift. Diese stammt aus demselben Geiste Gottes, in dem das Innere Licht seinen Ursprung hat, ist aber nur die tote Kopie, ein äußeres Zeugnis für die, welche Lesefertigkeit besitzen, unklar one nähere Weisung, fähig falscher Auslegung, abhängig von dem Werte der Urschriften und ihrer Kodices, von der Güte der Übersetzungen, von einem unsicheren Kanon und einem umstrittenen Texte, schwierig für das allgemeine Verständnis, — während jenes eine lebendige Urschrift, das Zeugnis Gottes in unserem Geiste ist, leuchtend in Klarheit allen, die es suchen, Überzeugung und Heiligkeit unmittelbar lehrend, allen verständlich, harmonisch, vollständig und heilbringend (salutiferum et sufficiens). Es war da, ehe es eine Bibel gab, es kann nicht verloren gehen wie ein Buch: so wird es aus inneren und äußeren Gründen oberste Regel des Glaubens und Lebens, die über die Warheit der heil. Schrift entscheidet und uns anleitet, sie richtig auszulegen. So steht die Schrift in zweiter Linie hinter dem lumen divinum. Die Quelle, aus der die hl. Schrift fließt, steht höher als diese selbst, denn sie ist weder die einzige Quelle, noch die höchste Norm des Glaubens, solummodo declaratio fontis, non ipse fons, one das lumen divinum unverständlich, darum littera scripturae externa, ex se mortua, mera declaratio bonorum, sed non ipsa bona, nec est nec esse potest principalis christianorum regula (Apol. 49). Die von diesem Lichte Erleuchteten haben an sich die Schrift nicht nötig, aber weil sie sie lieben als ein Erzeugnis desselben Geistes, werden sie durch sie gestärkt und können sie gebrauchen als den geeignetsten äußeren Schiedsrichter in Lehrfragen. Nur insofern, als die Tätigkeiten des Geistes der Schrift (motiones) und des Geistes des gläubigen Individuums nicht wider einander sein können, ist alles der hl. Schrift Widersprechende als Häresie zu verwerfen. —

So wird ihm die Bedeutung der Schrift, die Barclay als Norm des Lebens nur insofern gelten läßt, als sie der Offenbarung im Geiste nicht widersprechen wird, im wesentlichen zu einer bloß historischen, sie hat keine ethische, herzerneuernde Kraft, sondern ist Urkunde der Großtaten Gottes, eine Sammlung erfüllter und noch zu erfüllender Weissagungen, wie denn die Apokalypse keineswegs der Abschluß der göttlichen προφητεία ist.

c) Vor dieser Bedeutung des Inneren Lichtes treten alle anderen Lehren in den Hintergrund. Wärend Fox über das Verhältnis des lumen zu der natürlichen Anlage des Menschen und über seinen Zusammenhang mit der Person Jesu, des ewigen Wortes, noch nicht reflektirt, macht B. außerordentliche Anstrengung, die Möglichkeit der Person Jesu zu retten; denn, so fragt man sich, was soll der historische Christus, wenn jenes sufficiens et salutiferum lumen auch da wirksam ist, wo man von Christo nichts weiß (Apol. 85; 111)? wenn die „Glieder am Leibe Christi" auch unter Heiden, Juden und Türken, in Cicero, Plato und Seneca gefunden werden (Apol. 179). Und doch gibt B. die Voraussetzung der Erscheinung Christi zu. Die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, auch die von der Schöpfung übergeht er, aber in der Anthropologie hält er die Erbsünde, wenn auch mit Verwerfung des Namens, und die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit als durch die innere Erfarung (aber nicht

*) Und doch ist B. eben auf die Schrift als letzte Autorität zurückgegangen; immer wieder gerät er in diesen vitiösen Zirkel, in dessen Zauberbann er seine Vordersätze durch die Nachsätze aufhebt.

Digitized by Google

durch die Schrift inscripturalis barbarismus) bezeugt, fest. Durch den Sündenfall ist die Menschheit der „Kraft Gottes“ beraubt und der Macht Satans verfallen, sodaß alle Äußerungen, Worte und Taten des Menschen aus den „bösen Samen“ herkommen, das göttliche Ebenbild verloren und die Unfähigkeit, das Gute aus eigener Kraft zu tun, eingetreten ist. Die Strafe der Sünde, der Tod, ist in mystischem Sinne als geistlicher zu fassen, so auch das Paradies, welches die geistliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch Christus bedeutet. Aber die Erbsünde an sich begründet keine Schuld; daß die Erbsünde imputirt werde, ist eine opinio absurda et crudelis (Ap. 59); nur die sind unter dem Zorne Gottes, die durch eigenes Sündigen sich mit dem „bösen Samen“ verbinden. Dem nicht Widergeborenen wird die Offenbarung Gottes nicht zu teil; weil aber die Fähigkeit, das Gute aufzunehmen, dem Menschen noch geblieben ist, schenkt Gott Jedem einen diem visitationis (Ap. 102), an dem sich ihm Gott naht, ihn durch seinen Geist erweckt und läutert, um Christus in ihm zu bilden. Diese heimsuchende Gnade Gottes ist zwar allgemein, doch kann sich der Mensch ihr verschließen; gibt er aber sich ihr hin, so wird er durch sie, nicht durch sein eigenes Vermögen, selig; nur nicht widerstreben darf er. Die calvinische Prädestination also sei ebenso wie in gewisser Beziehung die gratia irresistibilis unhaltbar (Ap. 84).

d) Eine äußere Erlösung durch Christus bedurfte also nach dieser Anschauung die Welt nicht; denn wenn der Mittler Christus in dem Inneren Lichte von Anbeginn der Welt an wirksam war, „das Lamm Gottes von Anfang für uns getötet wurde“ (Ap. 133), wenn die Gläubigen des neuen Bundes vor Adam, Henoch und den Patriarchen nichts voraus haben, wenn ferner jenes Lumen geradezu Mitteilung religiösen Lebens (nicht die bloße Erkenntnis Christi) vermittelt, so war ein äußerer Mittler, der in der Fülle der Zeit in die Geschichte eintrat, überflüssig. So hat denn auch B. die Notwendigkeit des Erlösers in seinem System nicht nachzuweisen vermocht, und seine mühsame Anknüpfung an denselben hat nur den Wert einer traditionellen Form, mit der nicht gebrochen werden soll, wie denn auch der ganze Nachweis an einer starken Mischung der objektiven und subjektiven Elemente des christologischen Glaubens, des „idealen und historischen Christus“, leidet. Er erkennt im Prinzip Christi volle Gottmenschheit, seine Geburt aus der Jungfrau, seine Wunder, seinen Leidenstod, Auferstehung, Sitzen zur Rechten Gottes, an, verwirft die „Häresie des Apollinaris“ und den „Irrtum des Eutyches“, aber indem er bei der Person Christi zwischen einem sichtbaren und unsichtbaren Leibe Christi scheidet, und diesen Leib lediglich als „Hülle oder Durchgangskanal“ für die göttliche Natur Christi faßt, gelingt ihm die volle Erfassung der gottmenschlichen Persönlichkeit des Erlösers nicht.

e) Eine ähnliche Unklarheit, immer bedingt von der ethischen Präponderanz des inneren Prinzips, waltet in seiner Darstellung des Versöhnungswerkes Christi. Nicht der lebendige Christus, der λόγος θεοῦ, das objektive Wort Gottes, rechtfertigt und heiligt uns, sondern gleichsam der λόγος λόγου, Christus in uns, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, das an dem „Tage der Heimsuchung“ jedem in sein Herz leuchtet und „es ihm möglich macht, das Heil zu erlangen und der Woltat des Todes Christi teilhaftig zu werden“. Der Tod des äußeren Christus, sein vollkommener Gehorsam und sein Leiden sind im Grunde für die Rechtfertigung des Menschen wertlos*); der Christus in uns, der die Sünden des Einzelnen straft, rechtfertigt in einem Akte alle diejenigen, die ihm nicht widerstreben, selbst wenn ihnen die Geschichte des menschgewordenen Erlösers unbekannt geblieben wäre. Wird ihnen aber durch Offenbarung Gottes, d. h. durch das Innere Licht, diese Kenntnis zu teil, so haben sie sie zu glauben, weil ihnen daraus Trost und Antrieb zum Guten zufließt. Die Kenntnis der Geschichte Christi fürt also nur bedingt zum Heile, nämlich insofern, als die Wirkung des Geistes sich mit jener verbindet; one diese ist sie wirkungslos und deshalb entbehrlich. Bezeichnet aber B. als Hauptzweck der Er-

*) Ap. 70: Haec mors non fuit externa seu dissolutio exterioris hominis; nam quoad hunc non mortuus est nisi multos post annos. Ideo oportet esse mortem quoad spiritualem vitam et communionem cum deo.

Digitized by Google

lösung Christi, ut peccatum removeret et ut sempiternam justitiam introduceret, scil. evangelicam illam perfectionem, quam non potuit lex efficere (Ap. 156), so ist wider klar, daß alles dies keineswegs der Erfolg der Menschwerdung Christi ist, denn schon vor ihm war durch das von Anbeginn der Welt an wirksame Innere Licht alles Jenes vorhanden; und deshalb sind die Menschen jussi in hanc internam et spiritualem lucem credere, nicht an den menschgewordenen Christus.

Nur in der Anerkennung des stellvertretenden Leidens Christi, darauf hat schon Weingarten (375 f.) aufmerksam gemacht, scheint eine wesentliche Bedeutung der Menschwerdung Christi zugestanden zu werden. Wärend auf der einen Seite die Anselmische Versönungstheorie zum entschiedenen Ausdruck kommt: der Gerechte hat stellvertretend für die Ungerechten gelitten, tradidit semet ipsum pro nobis oblationem et victimam deo, pacificans per sanguinem crucis suae, ut nos sibi reconciliaret, et pro peccatis passus est justus pro injustis. . . et omnium peccata tulit in corpore suo ideoque solus mediator est (Ap. 126), wird die Erlösung andererseits wider rein innerlich vermittelt gedacht. Denn wäre, sagt B., die Erlösung durch die äußere Tatsache des Kreuzestodes vor 1600 Jaren vollbracht, und dies der Sinn von Christi Wort: „Es ist vollbracht", so wäre das ganze Evangelium und alle Buße überflüssig. Gott ist vielmehr nicht tatsächlich versönt durch Christi Tod, sondern nur quasi nobis in Christo reconciliatus (Ap. 130). Christus morte sua nos deo reconciliavit, i. e. nobis reconciliationem offert nosque capaces reconciliationis facit (Ap. 130).

f) Die ware allgenügsame Erlösung ist die, quam Christus in nobis operatur, ein partus internus, Jesus in corde productus (Ap. 128). — Doch gehen in dieser Beziehung die neueren Quäker auf eine objektivere Anschauung zurück. In dem Cirkularschreiben vom J. 1832 heißt es: We feel a warm and affectionate concern that all may be fully awakened to the necessity of having an interest in Christ, of knowing Him to be their redeemer. Dear Friends, may the Holy Spirit enlighten your understanding to a sense of the need of a Saviour; and may wall, with penitent hearts, look in simple faith to the Lord that „we being dead to sins should live unto righteousness". In boundless love He tasted death for every man; all that inherit eternal life, of every age, and of every nation under heaven, partake of the blessings of that redemption which comes through His sufferings and death. Aus diesem wie aus den oben über die Ergreifung des Heils angefürten Sätzen ergibt sich, daß B. das grundlegende Dogma des calvinistischen Protestantismus, die Prädestinationslehre, verwirft, wie denn in der Tat das Quäkertum, „wie keine andere Reformationskirche, zur Auflösung dieses calvinistischen Centraldogmas" geschritten ist. Er nennt es horribilem et blasphemam doctrinam. Quam maxime deo injuriosa est! quia illum peccati auctorem facit; quam maxime injuriosa est christo, mediatori nostro! ejus enim mediationem inefficacem reddit; quam maxime injuriosa est generi humano! pejorem enim hominum conditionem facit quam diabolorum (Ap. 65 f.). Aber weder dem pelagianischen noch dem prädestinatianischen Extrem vermag er ganz zu entgehen. Was Letzteres betrifft, so nimmt er inkonsequenter Weise trotz jener Vordersätze doch eine gratia particularis et irresistibilis, wenigstens für gewisse Menschen, an, in quibus gratia ita praevalet, ut necessario salutem obtineant, neque patitur illos resistere deus (Ap. 92), was sofort bewiesen wird durch die Bemerkung: absurdum enim erit dicere, quod non longe aliter erga Mariam virginem et beatum Paulum deus sese ostenderit; quam erga multos alios .... Jenen Menschen (die Qu. sind natürlich gemeint) ist eine tiefere Erkenntnis des Evangeliums vermittelt, sodaß also auch diese quäkerische Form des Christentums in höherem Maße, als z. B. die Sendung des historischen Christus, die, wie wir oben sahen, mit dem ordo salutis in keinem organischen Zusammenhange steht, auf göttlicher Veranstaltung beruht. Was jenes, das pelagianische Moment anlangt, so fürte auch hier das subjektivistische Prinzip zur Leugnung jeder objektiven Tat Gottes, der nach lutherischer Anschauung sich vollziehenden Änderung im Urteile Gottes, „der in sich vor seinem inneren Forum um Christi willen dem Menschen verziehen hat". Weder Gott ist tätig, noch Christus, dessen Gerechtigkeit uns keineswegs durch einen forensischen

Digitized by Google

Akt Gottes zugerechnet wird, sondern allein das innere Leben, durch dessen Wirksamkeit der Mensch realiter justus efficitur (Ap. 140). Die Rechtfertigung ist also kein deklaratorischer Akt Gottes, sondern eine im Menschen sich vollziehende Tat des lumen divinum, ein partus internus, oder Christus intus formatus, per quem ut sanctificamur ita et justificamur, sodaß also Rechtfertigung und Heiligung bei B. zusammenfallen. Durch diese Heiligung wirkt Gott auf den ganzen Menschen, auch äußerlich: jeder Gerechtfertigte muß Tag und Stunde seiner „Heimsuchung" kennen. Die Gnade wirkt gewaltsam: der ganze Leib erbebt und erzittert, ita ut corpus frequenter mire agitetur et gemitus et suspiria emittantur. Weil aber so beide, Rechtfertigung und Heiligung, zusammenfallen, so sind gute Werke die notwendige Bedingung jener, nicht im Sinne des katholischen opus operatum, sondern sofern in den Werken jenes Innere Licht sich äußerlich darstellt: nam licet non proprie propter ea iustificemur, tamen in illis iustificamur et necessaria sunt quasi causa sine qua non (Ap. 168). Aber freilich sind die Grenzen dieser Anschauung von der katholisch-mittelalterlichen, von der fides formata nur fließende. In der Rechtfertigungslehre stimmen die Quäker mit Ausnahme der Feststellung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Tätigkeit bei diesen Werken beinahe vollkommen mit der katholischen Kirche überein (sagt Möhler S. 512): die Lehre der Freunde ist, wie jeder warnimmt, nur in anderer Redeweise vorgetragen, als die katholische; doch bedienen sie sich auch oft, wenn sie sich nicht klar ausdrücken wollen, ganz derselben Formen, wie das Konzil von Trient; selbst der Ausdruck „Verdienst" ist ihnen nicht fremd, die Notwendigkeit der guten Werke wird behauptet (er hat Ap. 167 im Auge). Denn neben ihrer unbedingten Notwendigkeit (bona opera absolute necessaria sunt ad iustificationem Ap. 167) wird selbst der Ausdruck „Verdienst im gemäßigten Sinnne" nicht verworfen (licet non expediat dicere, quod meritoria sunt, quia tamen deus ea remuneratur, patres ecclesiae non dubitarunt verbo meritum uti, quo etiam forte nostrum quidam usi sunt sensu moderato — sed nullatenus Pontificiorum figmentis faventes), ja die Möglichkeit eines Nicht-Sündigens wird nicht nur im Prinzip, sondern in der Wirklichkeit behauptet (Ap. 167), sodaß der homo novus durch die Gnade legem dei nicht nur violare nequit, sondern sogar in einen Zustand gelangen kann, in quo posset non peccare item et posset (Ap. 153). Die Quäker machen, wie Clarkson sagt, nur einen kleinen Unterschied und auch keinen solchen, wie manche andere Christen, zwischen Heiligung und Rechtfertigung. „Glaube und Werke", sagt Rich. Claridge, „sind beide in unserer Rechtfertigung begriffen". — Wer gerechtfertigt ist, ist auch nach einem bestimmten Maße geheiligt, und insoweit er geheiligt ist, so weit ist er auch gerechtfertigt, und nicht weiter (Möhler 513).

g) Von diesem mystischen Grundprinzip aus werden nun die Grundsätze für die spezielle Heilsordnung des Menschen beherrscht. Der subjektivistische Spiritualismus des Quäkertums fordert in logischer Konsequenz den Begriff Kirche nicht. Dennoch geht B. nicht nur auf diesen Begriff ein, sondern sucht ihn auch zu rechtfertigen und fortzubilden. Für die geschichtlichen Ausgestaltungen der Kirche im römischen Katholizismus, der englischen Staatskirche und den protestantischen Sekten fehlt seiner spiritualistischen Einseitigkeit das Verständnis, wenn er einerseits diese als „Werke des bösen Samens" brandmarkt, andererseits für den einzelnen Christen die Gemeinschaft für wertlos ansieht: das Innere Licht ersetzt ihm diese. Positiv lehrt er, daß die Kirche im weiteren Sinne die Gemeinschaft aller durch das göttliche Licht Erleuchteten und Geheiligten sei, mögen sie Christen oder Nichtchristen sein (Ap. 153). Das ist die ecclesia una, catholica, perpetuo mansura; dieser unsichtbaren Kirche gehören alle Menschen aus allen Zeiten und Völkern an; nur die innere Berufung durch die Kraft Gottes ist nötig zu ihrer Mitgliedschaft. Die Kirche im engeren Sinne ist ihm die einzelne Gemeinde, die in einer äußeren Gemeinschaft wie die apostolischen Urkirchen sich zusammenfaßt und den Glauben an Christus und die hl. Schrift bekennt.

h) Indem auch hier das ware religiöse Leben als Wirkung des übernatürlichen Prinzips erscheint, werden in folgerichtiger Anwendung dieses Grund-

Digitized by Google

gedankens alle Symbole, äußere Riten und Gebräuche, Feste, kirchliche Zeiten, namentlich die Sakramente in ihrer objektiven historischen Ausgestaltung verworfen und zu rein innerlichen geistigen Vorgängen gemacht. Dem Gläubigen „genüge der Geist als einzige signatura seiner Sonschaft"; äußere Formen gehörten nicht in die Religion des Geistes, sondern fürten in den alttestamentl. Ceremoniendienst, ja in die Formen des heidnischen Kultus zurück. Aus dem Worte sacramentum, Fahneneid, gehe hervor, dass sie nichts Objektives seien; sie beruhten auf einem Missverständnisse der Worte Jesu, dem nicht einmal eine Entschuldigung zur Seite stehe, sondern das geradezu aus einem heidnischen Sinne hervorgegangen sei. Sie widersprächen der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, seien demgemäß nicht nur als Heilsvermittlungen, Sinnbilder von geistlichen und geschichtlichen Tatsachen, Unterpfänder der göttlichen Gnade, sondern auch als äußere Heilssymbole zu verwerfen. — Über Zal und Begriff der Sakramente herrsche in der Kirche Schwankung, und wenn man für sie das Wort Christi: Solches thut zu meinem Gedächtnis, geltend machen wolle, so müsse neben vielen anderen Dingen, z. B. die Fußwaschung, auf Grund von Joh. 13, 12 ff. als Sakrament gefeiert werden.

Von diesen grundlegenden Vordersätzen aus wird ihm die von Christus eingesetzte Taufe lediglich zu einer inneren Geistes- und Feuertaufe, auch nach Matth. 28, 19 sollen die Apostel durch ihre Predigt nur das Lebenswasser der Lehre Christi den Völkern bringen. Christus habe keineswegs für die Kirche eine äußere Taufe als bleibendes Institut eingesetzt; nur aus Accommodation an die Vorurteile der Juden habe er sich der Wassertaufe unterzogen, welche auch als äußeres Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Jesu unhaltbar sei. — Mit der Taufe fällt dann auch die Kindertaufe.

In gleicher Weise wird auch das Abendmal zu einem inneren Vorgange, welcher sich im Gemüte vollzieht, zu einer inneren Teilnahme des inneren Menschen an dem inneren und geistlichen Leibe Jesu (interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit et quo homo Deo unitur et cum eo societatem et communionem facit, Ap. 383), oder, wie Möhler es ausdrückt, das A. M. ist den Quäkern durchaus identisch mit dem Inneren Licht. Wenn die Apostel in missverständlicher Deutung des Herrenwortes 1 Kor. 11, 25 mit der ersten Gemeinde das A. M. äußerlich feierten, so müsse diese äußere Feier auf Grund von Röm. 14, 17 mit der „wachsenden Mündigkeit und der zunehmenden geistlichen Reife" der Bekenner Christi allmählich zurücktreten. Denn der vom Inneren Lichte erleuchtete Christ habe auf dem Standpunkte der christlichen Vollendung es nicht vonnöten, durch äußeres Essen und Trinken an den Tod Christi erinnert zu werden; diese Erinnerung stehe ihm in jedem Momente zu Gebote. So habe tatsächlich der Herr mit den Worten: Solches thut ꝛc. nicht etwa das A. M. für spätere Zeiten eingesetzt, sondern die Jünger nur aufgefordert, in jener Stunde des Abschieds bei dem letzten Mahle seiner und seiner Leiden zu gedenken.

i) Gegenüber dieser spiritualistischen Verflüchtigung der Sakramente ist es nun auffällig, dass B. dem im Gottesdienste zum Ausdrucke kommenden kirchlichen Gemeingeiste eine besondere Beachtung widmet, als ob er, sagt Weingarten, das Gefül habe, dass die von den Quäkern beliebte Auflösung der Sakramente ein Unrecht an der geschichtlichen Kontinuität der Kirche und einen Raub an dem christlichen Leben des Einzelnen begehe und als ob er durch Hervorhebung eines positiven Punktes für den sonstigen spiritualistischen Verdampfungsprozeß aufkommen wolle. — Natürlich bleibt auch im Kultus das Innere Licht in dem das Ganze beherrschenden Vordergrunde. Dieses göttliche Licht, das zu seiner Wirksamkeit eines sinnenfälligen, ceremoniellen Formalismus nicht bedarf, wirkt unmittelbar auf den Menschen. Gebet und Predigt, Trost und Ermanung sind in allen Fällen durch unmittelbare Inspirationen bedingt, die „immer dann eintreten, wenn, wann und wo es dem Menschen nützlich ist" (Ap. 287). Wirken die Inspirationen nur innerlich, so tritt das silent meeting, der schweigende Gottesdienst, ein, den „wir, wenn er mit rechtem Sinne gehalten

Digitized by Google

wird, als das beste Mittel zur Abhaltung einer gesegneten Feier ansehen"; denn dann kann jedes Individuum, das die Beschaffenheit und Bedürfnisse seines Inneren kennt, im Geheimen, one Zerstreuung von außen her, seine Seele vor Gott ausschütten*). — Hieraus ergeben sich nun folgende Konsequenzen: 1) dass das Amt nicht an bestimmte Personen gebunden ist, sondern dass jeder, vom Geiste getrieben, es sei Mann oder Weib (Joel 2), dieses Amt ausüben kann, 2) dass theologische Bildung und gelehrtes Wissen für einen Geistlichen nicht nötig ist und dass 3) die Predigt umsonst, one äußeren Entgelt, zu verrichten ist. Die Betrauung einzelner Menschen mit dem „Amte" formalisire (binde oder verdränge) das göttliche Moment im Kultus; die Predigt, welche unmittelbarer Erguss eines vom Geiste Getriebenen sein müsse, werde zur Kunst, zu einer menschl. Fertigkeit, die den Geist Gottes niemals ersetzen könne. Deshalb sei das geistliche Amt der anderen Kirchen ein in Formen erstarrtes, leeres, totes; selbst lasterhafte Menschen könnten Prediger sein, falls nur eine menschliche Berufung vorliege, während überall im Evangelium die Begabung mit dem göttlichen Geiste vorausgesetzt sei. Endlich werde durch das stehende Predigtamt, mit dem gewisse Einkünfte und gesellschaftliche Vorzüge in der Regel verbunden seien, ein Ziel unwürdiger Bestrebungen geboten. Darum wolle Gott der Herr eine andere Predigt, und wo nur immer jemand, Jung oder Alt, Gelehrt oder Ungelehrt, vom Geiste ergriffen werde, dürfe und solle er predigen, beten und Gott preisen in öffentlicher Versammlung. — So war wenigstens die Theorie; in der Praxis haben sich die Quäker, namentlich infolge der wachsenden Eintönigkeit des silent meeting, doch genötigt gesehen, erst eine Art von Wanderpredigern zuzulassen und diese durch menschl. Veranstaltungen zu beaufsichtigen, dann auch ein „acknowledged ministry" zuzugeben, da einige Menschen von Gott zu Lehrern der Gemeinde, denen Gehorsam gebüre, berufen seien (Hebr. 13, 17)**).

Es werden also im Gottesdienste alle Ceremonien, eine bestimmte Ordnung, Liturgie, gemeinsames Gebet und Bekenntnis verworfen; der cultus soll per dei spiritum, nicht, wie es bei den meisten Protestanten der Fall sei, in hominum spiritu et voluntate peractus sein. In erhebender Sprache schildert nun B. solchen Gottesdienst ***). Am Sonntage (!) zu einer bestimmten Stunde (!) †) versammeln sich die Freunde. In einem schmucklosen und nüchternen, mit einfachen Bänken versehenen Sale ihres „Versammlungshauses sitzen sie, des göttlichen Geistes harrend, in tiefem Stillschweigen. Nichts Äußerliches zur Erregung und Stärkung der Andacht ist vorhanden, damit der Geist von keiner irdischen Zerstreuung in seiner freien Entfaltung gehindert werde. Die feierliche Stille dauert wol eine halbe Stunde, one dass sie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche ein Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geiste bewegter Quäker hervorbringt, bis sich endlich ein Glied von oben angetrieben fült, seine eingegebenen, inneren Empfindungen in einer Rede oder einem Gebete laut werden zu lassen, je nachdem der Geist es will". Doch kommt es auch vor, dass die Versammlung auseinandergehen muss, one dass irgend jemand vom Geiste zur Predigt angetrieben worden ist. Solche Versammlungen gelten indessen keineswegs als vergebliche, segenslose (Ap. 297, Clarkson II. Rel Christ. XII, 279). Und zuweilen trifft es sich, dass „wenn die Bilder der niederen Welt aus der Seele nicht weichen wollen, ein heftiger, gewaltiger Kampf des Geistes entsteht, in welchem die Mächte der Finsternis mit denen des Lichtes ringen".

*) In der Praxis freilich gestaltete sich die Sache anders. Gerade die Einförmigkeit des silent meeting war bald nach den enthusiastischen Gründungsjaren der kräftigen Entfaltung des Inneren Lichtes auch nach außen hinderlich.

**) Diese Prediger erhielten sogar eine gewisse Besoldung, Unterstützung aus der Gemeindekasse. In diesem Jarhundert wird dem Zurückgange dieses ministry die Abnahme der Quäker zum großen Teile mit zugeschrieben (vgl. oben S. 442). 1856 hatten nach dem Jaresberichte der Generalversammlung zwei Drittel der Gemeinden in Somerset und Bristol keinen Prediger.

***) Vgl. Möhler 519.

†) In diesen Dingen wirkt also der göttliche Geist nicht unmittelbar.

Digitized by Google

Dieses proclium offenbart sich in lebhaften Körperbewegungen, Erzittern, Aufschreien und schwerem Ächzen, bis der eintretende Sieg den Ringenden in heiligen Jubel ausbrechen läßt. Weil aber alle Glieder einer Gemeinde sich zu Einem Leibe verbunden fülen, so „teilt sich oft ein solcher Zustand eines Einzelnen, insbesondere wenn er zu den Erwecktesten gehört, allen mit, sodaß eine ergreifende, furchtbar erhabene Erscheinung zu Tage gefördert wird, die schon Viele dem Vereine unwiderstehlich gewann, ehe sie auch nur eine klare Einsicht in seine Eigentümlichkeiten gewonnen hatten" *).

k) Dieses Bestreben, eine möglichst einfache Ausgestaltung des Gottesdienstes herzustellen, wird endlich auch auf das bürgerliche Leben übertragen in der Weise, daß der Christ, um das Innere Licht zu einer möglichst ungehinderten Wirksamkeit im Geiste kommen zu lassen, von allem Irdischen, das die Seele beschwert und von aller Eitelkeit der Welt sich frei machen muß, um die Seele in Ernst und Ruhe, Nüchternheit und Entsagung zu halten. So gewinnt nun merkwürdigerweise gerade dieses spiritualistische Quäkertum in der ihm eigentümlichen Ausprägung der Lebensformen, die sie als echte Engländer möglichst eng und starr fassen, einen stark äußerlichen Zug.

Eine unbewegliche Gemessenheit in Gesicht, Haltung und Bewegung, die unmoveableness, eine gerade, stets auf das Wesentliche gerichtete, in sich fest gegründete Gesinnung, eine harmlose Fröhlichkeit, die nicht in Ausgelassenheit ausartet, soll den Quäker auszeichnen, mit einem Worte: Einfachheit, Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit sind die 3 Grundgesetze seines äußeren Handelns. Den Eid und den Kriegsdienst verweigern sie der Obrigkeit, der sie, abgesehen von den Fragen der Religion und des Gewissens, Gehorsam zu leisten sich schuldig bekennen. Die Kunst mit ihren Gaben und Genüssen verachten sie, das Theater als eine inutilium et mendacium verborum compilatio, die Musik, den Tanz, Tand und Flitter der gesellschaftlichen Vergnügungen verwerfen sie. „Lachen, Spielen, Scherzen, Spötterei, Possen und Gaukelwerk sind weder christliche Freiheit noch unschuldige Fröhlichkeit" (Ap. XV. These). An deren Stelle pflegen sie eine edle, friedliche Geselligkeit und sehr weitgehende Gastfreundschaft; eine auf dem Studium der „legitimen" Schriften und Wissenschaften, Geschichte und Geographie, ruhende feine Bildung, welche sehr häufig auch die Frauen auszeichnet, wird vielfach bei ihnen angetroffen, und in dem behaglichen Frieden, der Reinlichkeit und Bequemlichkeit, in der soliden und einfachen Eleganz des Quäkerhauses ist schon oft mit Recht das Ideal eines englischen home gefunden worden.

Ich füge an dieser Stelle gleich hinzu, daß schon mit dem Beginne des 18. Jarh.'s ein äußerer Wolstand den Quäkern zufiel, der in unserem Jarhundert in gleichem Verhältnisse mit dem Niedergange ihrer Mitgliederzal gewachsen ist.

Die Kleidung ist einfach und schmucklos, aber von solidem Stoffe; ein Hut mit breiter Krämpe, ein kragenloser, durch Häkchen zusammengehaltener Rock machte früher den Mann, ein aschgrauer Hut one den Aufputz der Blume und Feder, ein aschgraues Seidenkleid, eine graugrüne Schürze und ein weißer Shwal die Quäkerin kenntlich, und so gesetzlich faßten sie früher diese Dinge auf, daß eine Abweichung von diesen Formen den Verdacht des Abfalls vom Glauben und beabsichtigter Trennung von der Gemeinde hervorrief.

Von der Erwägung aus, daß alle Menschen gleich sind und ihr Adel allein in einer edlen Seele beruht, reden sie alle, den König und den Bettler, mit Du an, verwerfen die herkömmlichen Ehrentitel (Ew. Majestät, Eure Herrlichkeit, Gnaden, Excellenz ꝛc.), entblößen den Kopf und verneigen sich vor niemand und beugen noch weniger vor einem Menschen das Knie, denn „jene Titel wie alle Komplimente seien meist nur eine Verfürung zu Lüge und Heuchelei für den, der sie anwendet, zu Stolz und Überhebung für den, der sie empfängt". — Ihre Rede ist kurz und gemessen, frei von aller Schwatzhaftigkeit; begegnen sie sich,

*) Auf diese letztere Erscheinung ist von Einigen der Name Quaker, Zitterer begründet worden, vgl. aber oben S. 429.

Digitized by Google

so geben sie einander einfach die Hand; I hope you are well, und ein herzliches: Farewell ist ihr Abschiedsgruß.

Und es läßt sich nicht sagen, daß sie diesen einfachen Lebensformen, dieser stillen Frömmigkeit, untreu werden, wenn sie durch ihre großartigen Leistungen auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit gestaltend in das öffentliche Leben eingriffen. Die Pflege der inneren Missionswerke machten sie frühe zu ihrer Lebensaufgabe und traten mit Energie an die Lösung der sozialen Aufgaben des Christentums heran; von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an wurden sie eine soziale Macht in England. Auf die Sorge für die Armen, Witwen und Waisen aus ihrer Mitte, auf ihre Bestrebungen, das Los der Sklaven und Gefangenen zu mildern, auch auf ihre Gastfreundschaft habe ich schon hingewiesen. Viele von ihnen legten sich selbst den Zehnten für die Zwecke der Armenpflege auf *). In London erhielt jeder ihrer Armen, welchen übrigens die sonstige öffentliche Wohltätigkeit in Anspruch zu nehmen verboten war, wöchentlich 9 sh. (9 Mk.) Unterstützung, und noch jetzt sind vielfach Quäker an der Spitze jener zalreichen und großartigen Liebeswerke der Engländer warzunehmen, die one Sektengeist das Wol der leidenden Menschheit zu fördern suchen **).

In den strengen Forderungen, die sie für die äußeren Formen des Lebens aufstellen, sind sie jetzt ihren Traditionen vielfach untreu geworden. Aus dem englischen Straßenleben sind ihre auffälligen Trachten fast ganz verschwunden, und selbst in ihren religiösen Versammlungen bin ich wärend eines mehr als sechsjärigen Aufenthaltes in England ihrem altväterischen Anzuge nur selten begegnet.

III. Die Gemeindeverfassung ist eine demokratische. Jede Gemeinde versammelt sich einmal des Monats zur Beratung und Beschlußfassung über die kirchlichen Gemeindeangelegenheiten (Eheschließungen, Schulsachen, Aufnahme von Proselyten ꝛc.). Die höhere Instanz sind die Vierteljarsmeetings, die von den Vertretern der Gemeinden abgehalten werden; sie nehmen die Appellationen von den Monatsmeetings an und wälen die Vertreter der einzelnen Distrikte zur (järlichen) Generalversammlung. Diese ist die höchste Instanz; sie entscheidet über Fragen der Disziplin, Sitte und Verfassung endgültig und richtet Ansprachen (Rundschreiben) autoritativen Charakters an die sämtlichen Gemeinden. — Diese letzteren leben in 7 Provinzen: London, New-England mit Newhampshire, Massachusetts, Rhode-Island mit Connecticut, New-York, Pennsylvanien mit New-Jersey, Maryland, Virginien, Nord- und Süd-Carolina mit Georgien. Die Generalsynoden aller dieser Provinzen finden gleichzeitig statt; der jedesmalige Sekretär (Clerk) ist zugleich der Vorsitzende. In der Regel hat diese Jaresversammlung, zuweilen aber auch das Monats- oder Vierteljarsmeeting, das Aufsichts- und Verwendungsrecht über die Beträge, welche die einzelnen Gemeinden zur Bestreitung der oben erwänten Liebeswerke aufbringen. Aus dem „Nationalfonds", den die Generalversammlung verwaltet, werden die Kosten zur Verbreitung nützlicher Bücher, zu Missionsreisen und zu anderen kirchlichen Zwecken bestritten. —

Litteratur. Im Vorstehenden sind benutzt worden: Romeo Elton, Life of Rob. Williams, London 1852; A Journal of the Life etc. of G. Fox, 2 Bde., London 1827 (Abdruck der 1. Ausg. v. 1694); W. Sewel, Hist. of the Rise etc. of the Qu., 2 Bde., London 1834; G. Bancroft, Hist. of the U. St. 9th ed.

*) Nach Rowntree S. 62 kommt auf die Quäker ein dreimal größerer Beitrag zur Armenpflege, als auf andere Mitglieder der bürgerlichen Gemeinde, und die Quäker von York haben von 1828—1857 nicht weniger als 20,830 Pfd. Sterl. (Mk. 416,600) auf die Armenpflege verwendet (järlich 694 Pfd. Sterl. = 13,880 Mk.).

**) Vor 3 Wochen (5. April 1883) starb, um ein gerade zur Hand kommendes Beispiel anzuführen, in London der Quäker G. Stacey Gibson von Saffron Walden; kurz vor seinem Tode vermachte er der Stadt, um die er sich bereits durch zalreiche Schenkungen bei Lebzeiten verdient gemacht, die Mittel zum Bau eines Rathauses 5000 Pfd. Sterl. (100,000 Mk.) und von 4 Versorgungshäusern für alte und arme gebrechliche Leute (alms houses). Ein anderes Mitglied seiner Familie hatte der Stadt ein Hospital zum Geschenk gemacht, vergl. Christian World vom 12. April 1883.

Digitized by Google

Paris 1842; Ger. Croesii, Hist. Quaekeriana, 3 Bde., Amſterd. 1695; Besse, Coll. of Suff. of the Qu., London 1753; J. Gough, Hist. of the Qu. 1764. Namentlich Weingarten, Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868 und Abbey & Overton, Engl. Church in the 18th Cent., London 1878; Stoughton, Rel. in Engl. under Queen Anne, London 1878; Derſelbe, W. Penn, the Founder of Pennsylv., Lond. 1883; auch W. Penn, Summ. of the Hist. of Friends, 6. Aufl., London 1707 (deutſch von Seebohm, Pyrm. 1792); A brief account of the Rise and Progr. of the Qu., London 1694 (deutſch Pyrm. 1792); Ranke, Engl. Geſch., VI. Bd., 88 ff. (Leipz. 1871); Stäudlin, Allg. K.G. von Gr.-Br., 2. Thl., Gött. 1819; Alberti, Aufr. Nachricht v. d. Rel. der Qu. 1750; Baird, die Rel. in den Ver. St., II. Buch, Kap. 9; Rob. Barclay, Apologia ſ. o.; Clarkson, Portraiture of Quakerism, London 1806; Gurney, Observ. on the relig. peculiar. of the Soc. of Fr., London 1824; Evans, Expos. of the Qu., Lond. 1838; H. Tuke, Princ. of Rel., as profess. by the Qu., York 1842; John Rowntree, Quakerism, Past and Present, London 1839; Barclay, Inner Life of the religious commun. etc., London 1876; Revue des deux Mondes, April 1858; Herzog, R.E. I. Aufl. Art. „Qu.“; Proteſtantiſche Kirchen-Zeitung 1882, Nr. 31 und 32.

Rudolf Buddenſieg.

Quartodecimaner, ſ. Paſſah, chriſtliches II Bd. XI, S. 274.

Quenſtedt, Andreas. Er iſt derjenige unter den lutheriſchen Dogmatikern, in welchem, nachdem bereits eine Auflöſungsperiode angebrochen, der altorthodoxe Lehrbegriff ſich noch einmal zuſammenfaßt und abſchließt.

In Quedlinburg, der Geburtsſtadt Gerhards, geboren 1617 und ein Neffe dieſes großen Theologen, war Quenſtedt auch im Begriffe, im Jare 1637 unter ihm in Jena ſeine Studien zu beginnen, als derſelbe durch den Tod ſeiner Kirche entriſſen wurde. Des Verdachtes unreiner Lehre ungeachtet, in welchem damals Helmſtädt bei den ſächſiſchen Theologen ſtand, entſchloß ſich, um den Son in ihrer Nähe zu behalten, die Mutter dennoch, ihn nach dieſer am nächſten gelegenen Univerſität zu entſenden. Hier, wo er 6 Jare lang ein Tiſchgenoſſe von Hornejus und ein Zuhörer von Calixt war, ging er auch gelehrig auf die calixtiniſchen Anſichten ein. Nachdem er jedoch 1644 zur Fortſetzung ſeiner Studien nach Wittenberg gezogen, wo ihm, wie er bald darauf an ſeinen Lehrer Hornejus ſchreibt, zunächſt Miſstrauen und Abneigung entgegenkam, wurde er bald, namentlich durch den Einfluſs von Wilhelm Lyſer, zu den Anſichten der Wittenberger Schule übergefürt, und ein Reiſebericht vom J. 1645 von Valentin Crüger, welcher hierüber an den Helmſtädter Titius berichtet, iſt geneigt, dieſe Umſtimmung überhaupt aus Charakterſchwäche zu erklären. „Weller und andere“, heißt es unter anderem, „hatten dem Quenſtedt weiß gemacht, es wäre Lyſer wol tam acutus in judicando geweſen, als Calixt, wenn er ſolches ingenium alſo hätte excolieret“ (Epp. cod. Guelph. 84, 9, p. 483). Nunmehr fehlte ihm auch nicht die Fürſprache zur Beförderung. Schon 1646 erhält er eine theologiſche Adjunktur, 1649 eine außerordentliche Profeſſur, 1660 die vierte Stelle der theologiſchen Fakultät, 1662 die dritte, 1684 die zweite, 1686 nach Calovs Tode die erſte. Vielfach kränklich und hypochondriſchem Leiden unterworfen, war ſeine Kraft und Tätigkeit damals bereits im Erliegen, und drei Jare darauf (1688) erlag er ſeinem Krankheitsleiden.

Der litterariſchen Leiſtungen Quenſtedts ſind wenige. Seinen Namen in der theologiſchen Wiſſenſchaft verdankt er der reifen Frucht einer mehr als 30järigen Kathedertätigkeit, ſeiner theologia didactica polemica, einem aus ſeinen Vorleſungsſchriften über Königs theologia positiva erwachſenen, umfangreichen Werke, welches ein Jar vor Calovs Tode (1685) an das Licht trat. Nicht ſowol in originellen Anſichten und ſelbſtändiger Forſchung liegt das Verdienſt dieſer in ihrer Art gründlichen Arbeit, als in der ausgebreiteten Beleſenheit, gründlichen und logiſch ſtrengen Zuſammenfaſſung. In leichter und bündiger Überſicht trägt er darin die Reſultate der lutheriſchen dogmatiſchen Forſchungen von den Zeiten Hutterus an bis auf Calov vor nach dem Maßſtabe ſtrengſter Orthodoxie, wie er durch Calov aufgeſtellt worden.

Digitized by Google

Als Schema liegt, wie bemerkt, Königs theologia positiva zugrunde. Die Behandlung zerfällt, wie der Titel darauf hinweist, in die didactica und die polemica. Die erste gibt die causa, effectus, definitiones, attributa und adjuncta der Glaubensartikel; die andere den status controversiae, die θέσις, ἔκθεσις, ἀντίθεσις. Die formalistisch fecirende Analyse, welche, statt den dogmatischen Gedanken von innen heraus zu entwickeln, nur äußerlich an demselben operirt, hat hier den höchsten Grad erreicht, und so wird auch den polemischen Bedenken mehr durch äußerliche Distinktionen begegnet, als aus dem Begriffe der Sache heraus. Der Vorwurf aber, welchen schon Buddeus dem Verfasser macht, die Zal der Häresieen ungebürlich vermehrt zu haben, wie auch der andere der Vermehrung scholastisch spitzfindiger Quästionen, trifft nicht sowol Quenstedt, als die Vorgänger, derer Buchhalter und Schriftfürer er ist. Auch solche Fragen, welche am meisten den Eindruck scholastischer curiositas auf die Gegenwart machen, wie die über die Inspiration der hebräischen Vokale, oder die, ob der Weltuntergang secundum substantiam oder qualitates rerum zu verstehen, ob der Leib des verherrlichten Christus noch die Wundenmale zeigen werde u. a., werden schon von Calov, Brachmann, teilweise selbst von Gerhard verhandelt.

Von seinen Zeitgenossen wird Quenstedt das Lob der moderatio, prudentia, lenitas und aphilargyria erteilt, und nach dem, was uns von seinem Privatleben vorliegt, läßt sich dasselbe bestätigen. Er erscheint als ein anspruchsloser, die Zurückgezogenheit liebender, frommer Charakter. Die bittere Leidenschaftlichkeit ist seinen Schriften fern; selbst aus den dürrsten Schutthaufen der Scholastik schießt bei ihm ein Vergißmeinnicht der Empfindung hervor, wie wenn er in dem locus de exinanitione thes. 28 bei der Erwänung des bei der Beschneidung Christi vergossenen Versönungsblutes mitten im lateinischen Texte die deutsche Apostrophe einfließen läßt: „Da hat das liebe Jesulein seine ersten Blutströpflein für unsere Sünde vergossen und also das Angeld unserer künftigen völligen Erlösung erleget.“ Wie schwer ihm die Leidenschaftlichkeit seines Kollegen Calov zu tragen wurde, zeigt sein Verhalten bei den zwischen diesem und dem Kollegen Johann Meisner entstandenen Streitigkeiten (vergl. meine Wittenberger Theologen S. 400 f.). Auch möchte seine Moderation noch stärker hervorgetreten sein, hätte nicht er, der schüchterne, milde Charakter, wie sein Kollege Deutschmann unter dem Terrorismus des Scepters Calovs gestanden, mit dem er überdies, nachdem er keinen Anstand genommen, dem 72järigen, damals noch robusten Streittheologen seine jugendliche Tochter zur Gattin zu geben, ja auch durch verwandtschaftliche Bande verknüpft war.

Daß auch Quenstedt von dem praktisch-christlichen Geiste der unter ihm beginnenden Spenerschen Periode nicht unberürt geblieben, zeigt namentlich seine ethica pastorum et instructio pastoralis 1678. Hier empfiehlt er § 67 in der Widerlegung der Häretiker, die severitas durch die lenitas zu temperiren und namentlich zwischen Verfürten und Verfürern einen Unterschied zu machen, mant § 6 von dem Studium der Scholastiker ab, streitet § 105 gegen die Einmischung griechischer und hebräischer Gelehrsamkeit auf der Kanzel, ermant mon. 7 zu der Lektüre von Arndts warem Christentum und nach dem Zeugnisse eines seiner Schüler in der apologetica Arndtiana p. 201 ließ er sich angelegen sein, auch privatim seinen Schülern die warhaft geistlichen Erbauungsbücher von Lütkemann, Heinrich Müller und Arndt ans Herz zu legen.

Quellen: Tholuck, Wittenberger Theologen, S. 214; A. Lennert, Leichenrede bei Pipping, Memoriae theolog. nostra aetate clarissimorum, p. 229; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, I, S. 357 f.; Frank Gesch. der protest. Theol., II, S. 30.

Tholuck †.

Quesnel (Paschasius), katholischer Theologe, wurde den 14. Juli 1634 in Paris geboren, wo sein Vater Buchhändler war. Sein frommes, liebevolles Gemüt entwickelte sich aufs erfreulichste bei der vortrefflichen, christlichen Erziehung, die er von seiner Mutter erhielt. Da er daneben einen regen, strebsamen Geist hatte, machte er rasche Fortschritte auf dem Gymnasium, und zeichnete sich nicht

Digitized by Google

minder auf der Hochschule der Sorbonne aus, auf welcher er schon im J. 1663 seine theologischen Studien absolvirte und sich den Grad eines Maître ès Arts erwarb. Gern hätte man ihn an der Sorbonne festgehalten und zum Lehrer herangebildet; er ging jedoch nicht darauf ein, da er das von der Sorbonne gegen Anton Arnauld ausgesprochene Verdammungsurteil in keiner Weise billigen mochte. Im Jare 1657 trat er in die Kongregation der Väter des Oratoriums ein und erhielt 1659 die Priesterweihe. Er wurde, noch nicht 28 Jare alt, als Direktor des pariser Instituts berufen, welches der Kongregation als Seminar diente, und bewärte sich daselbst als ein herrlicher Lehrer von scharfem Verstande und unerschütterlicher Festigkeit, dabei aber freundlich, liebevoll und von der größten Bescheidenheit. Man pflegte von ihm zu sagen, er sei für seine Schüler „die leibhaftige Regel und eine fortwärende Predigt".

Frühe schon gab er sich mit ganz besonderer Liebe dem Studium der heil. Schrift hin, das er auch im Oratorium ununterbrochen fortsetzte; er fing daselbst sein Hauptwerk an, das seinen Namen bei vielen Tausenden frommer Christen berühmt und beliebt gemacht, ihm aber auch den Haß und die Verfolgungen der Jesuiten zugezogen hat, nämlich seine Réflexions morales sur le Nouveau Testament. Ursprünglich waren es nur erbauliche Betrachtungen über einige Stellen aus den Evangelien. Diese Réflexions morales wurden in Paris herausgegeben und fanden den größten Beifall. Auf das Verlangen vieler seiner bedeutendsten Leser dehnte er seine Arbeit auf den ganzen Text der vier Evangelien aus; jede neue und vermehrte Auflage wurde mit neuer Gunst aufgenommen; der Bischof von Chalons sur Marne, Felix Vialart, empfahl das Werk in einem Hirtenbriefe seiner Geistlichkeit und seinem Volke. Im Jare 1675 gab Quesnel die Werke des Papstes Leo des Großen heraus, mit Noten und gelehrten Abhandlungen, in welchen er die Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigte. (Sancti Leonis papae opera, 1675. 2 B. in 4°; — 1700 in Folio; heute noch eine der besten Ausgaben.) Doch war dieses Werk wenig geeignet, ihm die Gunst Roms zu erwerben. Da übrigens der Verleger versäumte, dasselbe, wie es der Brauch war, dem Erzbischof von Paris, Harlai, mit lobender Zuschrift zu dediziren, wurde dieser Quesnels Feind und zwang ihn, seine Diözese zu verlassen. Er zog nach Orleans, wo er aufs beste von dem dortigen Bischofe, Herrn von Coislin, aufgenommen wurde. Bald jedoch fülte sich Quesnel auch in seiner Kongregation beengt, da durch den Einfluss Harlais alle Lehrfreiheit je mehr und mehr aus derselben verschwand, und Augustinus ebensowol wie Carteſius darinnen verpönt wurde. Nachdem er dem Oratorium große Dienste geleistet und nicht wenig Glanz verliehen hatte, trat er aus demselben, zugleich mit Pater du Guet, einem anderen Jansenisten, aus. Da er sich weigerte, die bekannte antijansenistische Formel zu unterschreiben, fülte er sich in Frankreich nicht mehr sicher und flüchtete sich nach Brüssel (1685), zu Anton Arnauld, bei welchem er bis an dessen Lebensende (1694) verblieb. Er schildert in einem sehr schönen Briefe an Pater du Breuil die letzten Stunden und das Hinscheiden des großen Kämpfers.

In Brüssel arbeitete er weiter an seinen Réflexions Morales, die er nunmehr auf das ganze Neue Testament ausdehnte. Sie erschienen zum ersten Male vollständig im Jare 1687; eine andere, widerum vermehrte Ausgabe erschien 1695—1699; der Erzbischof von Paris, Kardinal von Noailles, gab seine Approbation. Als im Jare 1703 der jansenistische Streit wider neu losbrach und Quesnel, an Arnaulds Stelle der Vorkämpfer der Partei wurde, erlangte der den Jesuiten ergebene Bischof von Malines vom Könige Philipp V. von Spanien einen Verhaftungsbefehl, und Quesnel wurde in das Gefängnis des erzbischöflichen Palastes geworfen. Er entkam mit Hilfe seiner Freunde und gelangte mit genauer Not nach Holland, dem Lande der Freiheit, wo er bis an sein Ende verblieb. Seine Verhaftung hatte jedoch für die Jansenisten und ihre Freunde schlimme Folgen nach sich gezogen. Quesnels Papiere und sein ganzer Briefwechsel waren in Brüssel mit Beschlag belegt, nach Paris gesandt und den Jesuiten übergeben worden, welche darin ein unerschöpfliches Material für ihren Kampf wider den Jansenismus fanden. Pater la Chaise sagte einst, indem er eine Schatulle zeigte,

Digitized by Google

in welcher sich diese Papiere befanden: „Hier sind alle Geheimnisse der Bosheit des Pater Quesnel verwart; wir haben hier alle ihre Papiere, alle ihre Briefe, alle ihre Konzepte (brouillons), sogar ihre Geheimschriften (chiffres) und ihr Kauderwelsch (jargon) von seit mehr als vierzig Jaren; und es ist erstaunlich, wie vieles wider den König und den Stat darin enthalten ist". Wärend zehn Jaren wurde dies alles bei Frau von Maintenon gelesen, verdreht und verwendet. Dieselbe schrieb den 5. April 1717: „Die Jesuiten haben Quesnels Papiere in Händen. Sie waren es, die dieselben dem Könige heftweise unterbreiteten, und ich habe zehn Jare zugebracht, sie jeden Abend durchzulesen. Diese heillose Geschichte ist von weit her vorbereitet worden". Viele Standespersonen wurden beunruhigt, einige verhaftet. Pater la Chaise pflegte von diesen Papieren zu sagen: „C'est mon pot au noir"; er konnte damit anschwärzen wen er wollte.

Zunächst erlangten die Jesuiten (13. Juli 1708) vom Papste Clemens XI. ein Dekret, das die Réflexions morales verdammte; daraus ging ein neuer unerbittlicher Krieg zwischen Jesuiten und Jansenisten hervor. Das päpstliche Dekret wurde in Frankreich untersagt wegen einer Formfrage, oder vielmehr weil Ludwig XIV. derzeit mit der Österreich freundlichen Politik des Papstes unzufrieden war; somit diente das Dekret nur zur größeren Verbreitung des Werkes Quesnels. Auf das Drängen der Jesuiten hin erlangte Ludwig XIV., jedoch erst den 8. September 1713, ein neues, diesmal formrichtiges Dekret, die Bulle Unigenitus, mehr le Tellier's als des Papstes Werk. Die Réflexions morales, aus welchen man 101 Sätze gezogen hatte, wurden in den heftigsten Ausdrücken verdammt. Der Kardinal von Noailles mit noch sieben anderen Prälaten weigerte sich, die Bulle anzunehmen und verbot dieselbe allen ihm unterstellten Geistlichen mit Androhung der Suspension. Die meisten Ordensgeistlichen waren mit ihm, sowie auch das Volk, das sich immer gerne auf die Seite der Gegner der Jesuiten schlug. Es handelte sich übrigens hier weniger um den Jansenismus als um die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Quesnel verteidigte sich in verschiedenen Schriften, blieb jedoch dabei ruhig und gelassen und arbeitete weiter an erbaulichen Schriften voller Milde und Salbung. Man hat ihm sehr unrecht getan, indem man ihn als einen streitsüchtigen Menschen hinstellte; er war eher eine friedfertige Natur und sagte einst selbst seinem Neffen, der ihn über die Sache befragte, „er sei nur durch die Schmähungen der Jesuiten gezwungen worden, so weit zu gehen". Ein Zeitgenosse, Vuillart, der in persönlichem Verkehre mit ihm gestanden, schildert ihn in einem Briefe an Herrn von Presontaine wie folgt: „Ich habe nie einen so sanftmütigen Menschen gesehen, so ungezwungen, aus heiliger Gewonheit aufmerksam auf Gott (attentif à Dieu sans gêne et par une sainte habitude), so lieblich, so gleichmütig und von so angenehmem Umgange. Wir haben dies aufs köstlichste erfaren in den fünf Wochen, wärend welcher wir das Glück hatten, ihn zu besitzen" . . . . und weiter: „Er hat die große Gabe, alles auszubeuten zum Besten seines Nächsten und alles zur Verherrlichung der Gnade Jesu Christi zu kehren". Den 2. Dezember 1719, in seinem 86. Lebensjare, verschied er friedlich in Amsterdam, mit der rürendsten Demut in dem freudigsten Glauben. Tadellos in seinem Lebenswandel, hat er unermüdet für die erkannte Warheit gearbeitet und gestritten. Bei all seinem großen Wissen blieb er immer bescheiden, warhaft demütig, voller Sanftmut und Freundlichkeit und von ungeheuchelter Frömmigkeit. Er schrieb sehr gut; sein Stil ist fließend, kräftig, elegant und immer klar und präzis. Seine Réflexiones morales werden heute noch, auch protestantischerseits, viel gelesen; sie sind vielfach, auch von deutschen Theologen (z. B. in Lange's Bibelwerk) verwendet worden. Außer den bereits angeführten erwänen wir hier nur noch einige Hauptwerke Quesnels, der sehr viel geschrieben hat: Tradition de l'Eglise romaine sur la prédestination et la grâce 1687; La Discipline de l'Eglise, tirée du Neuveau Testament et de quelques anciens conciles, Lyon 1689, 2 Bde.; Histoire abrégée de la vie de M. Arnauld, zuerst erschienen unter dem Titel: Question curieuse 1695; Liège 1699; La Foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues 1700; L'Idée du Sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ, sehr oft gedruckt. Unter seinen

Digitized by Google

erbaulichen Schriften ſind zu erwänen: Instructions chrétiennes et élévations à Dieu sur la Passion etc.; Jésus Christ pénitent, ou Exercice de piété pour le temps du Carême etc.; Elévation à Jésus Christ Notre Seigneur sur sa passion et sa mort, oft gedruckt; Le Jour évangélique ou Trois cent soixante vérités tirées du N. T., pour servir de sujet de méditation chaque jour de l'année; Le Bonheur de la mort chrétienne, retraite de huit jours; L'Office de Jésus, avec des réflexions; Pater Le Courayer hat (Paris 1721—1723) eine Briefſammlung herausgegeben (Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété, 3 Bände) deren erſter Band die Briefe Quesnels an einen Geiſtlichen enthält. Siehe: Nécrologe des appelans et opposans à la bulle Unigenitus (von abbé Racine); Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité, B. II u. IV; Histoire de la Constitution Unigenitus B. I; Sainte-Beuve, Port Royal, B. V u. VI; Maulvault, Quesnel, in der Encyclopédie des Sciences religieuses, B. XI. **C. Pfender.**

Quietismus, ſ. Molinos, Bd. X, S. 156 und Fénelon Bd. IV, S. 522.

Quintomonarchianer, Fünfmonarchieenleute, ſind eine der Parteien, die im Gewirre der engliſchen Kämpfe des 17. Jarhunderts auftauchten. Unter dem Protektorate von Cromwell nahmen ſie den Urſprung und erhielten ihren Namen daher, daſs ſie glaubten, nach Zerſtörung der vier großen Monarchieen, der Aſſyrer, Perſer, Griechen und Römer (Daniel Kap. 7) werde eine geiſtliche Monarchie entſtehen, deren Haupt Chriſtus ſein und die plötzlich ihren Anfang nehmen würde. Einige von ihnen ſahen in Cromwell den Mann ihrer Hoffnung; die Mehrzal aber, um die Aufrichtung des Reiches Chriſti zu beſchleunigen, ſuchten die beſtehende Regierung zu ſtürzen; ſo nahmen ſie 1659 Teil an der Auflehnung gegen das Parlament, nachdem die beiden Söne Cromwells demſelben gehuldigt hatten. Darauf betätigten ſich einige von ihnen auch für die Widerkehr des Sones Karls I. nach England. Sie erhielten ſich one abgeſonderte Kirchengemeinſchaft bis in das 18. Jarhundert. **Herzog †.**

R.

Rabanus Maurus. 1) Rabans Leben. R. iſt zu Mainz (ſ. d. Epit. VI, p. 1671: Urbe quidem hac genitus sum) um das Jar 776 geboren. Dieſe Zeitbeſtimmung hat Mabillon (A. S. IV, 2 p. 22, abgedruckt bei Migne im 1. Band der Werke Rabans) daraus erſchloſſen, daſs Raban im J. 801 die Diakonenweihe erhielt, damals alſo 25 Jare alt ſein muſste. Seinen Namen gibt Raban in der poetiſchen Vorrede zu ſeiner Schrift de laud. S. Crucis (I, p. 147) in der Form Magnentius Hrabanus Maurus; der Name Maurus wurde ihm von Alcuin beigelegt (Praef. comm. ad l. Reg. III, p. 10), aus dem Namen Magnentius iſt ſicher nicht auf einen Zuſammenhang mit der Familie des Kaiſers Magnentius zu ſchließen, vielleicht bezeichnet er Raban nur als Mainzer (Ebert II, S. 120). Seine Erziehung fand er im Kloſter Fulda (Epit.: In Fulda post haec dogma sacrum didici); hier trat er auch in den Benediktinerorden ein (ib.: Quo monachus factus seniorum jussa sequebar), und wurde, wie erwänt, 801 unter Abt Baugulf zum Diakonen geweiht (Ann. Lauriss. min. ad h. a. M. G. Scr. I p. 120). Ratgar, der 802 die Abtswürde erhielt, ſandte ihn kurz darauf zu Alcuin nach Tours (Interc. Alb. pr. Maur. I, p. 137: Abbas namque suus Fuldensis rector ovilis, illum huc direxit) zu weiterer Ausbildung nicht nur in der Theologie, ſondern auch in den freien Künſten (Ib.: Hunc puerum docui divini famine verbi Ethicae monitis et sophiae studiis. . Quo mecum legeret metri scholasticus artem, scripturam et sacram rite pararet ovans). Auch nachdem Raban Tours verlaſſen, blieb er mit Alcuin in Verkehr. Iſt der Brief Alcuins (Jaffé,

Digitized by Google

Bibliotheca VI, Nr. 290, p. 874), der dilectissimo filio atque animali meo überschrieben ist, an Raban gerichtet, so besitzen wir in ihm ein schönes Denkmal der väterlichen Freundschaft Alcuins zu seinem Schüler. Nach seiner Rückkehr nach Fulda trat Raban an die Spitze der Klosterschule, die unter seiner Leitung zu großer Blüte gelangte, s. d. Art. „Fulda" Bd. IV, S. 711. Im J. 814 wurde er zum Priester geweiht (Annal Laur. min. ad h. a.). Die Verhältnisse im Kloster waren wärend dieser Zeit nicht immer die günstigsten. Ratgar, ein rücksichtsloser, herrischer, hartnäckiger Charakter war erfüllt von der Leidenschaft zu bauen, alles andere mußte ihr gegenüber zurückstehen. Dadurch rief er die heftigste Opposition der Mönche hervor. Sie beschwerten sich bei dem Kaiser (Libell. suppl. bei Mab. A. S. IV, 1, p. 247); dieser suchte zu vermitteln (Annal. Lauriss. min. ad ann. 809 et 812); aber vergeblich; es kam zu einer Sezession (Rab. c. 32, VI, p. 1621); der Friede wurde erst hergestellt durch die Entsetzung Ratgars und die Wal Eigils im J. 817 (Vit. Eig. 5 sq., Mab. A. S. IV, 1, p. 218, Ann. Fuld. ad ann. 817 et 818, Ann. Laur. min. ad a. 817). Auch Raban hatte unter der Willkür Ratgars zu leiden, es wurden ihm seine Schriften weggenommen. Das Gedicht, in dem er um Rückgabe bat (c. 14, VI, p. 1600), zeigt ihn von der liebenswürdigsten Seite. Um so freundlicher gestaltete sich sein Verhältnis zu dem trefflichen Eigil (Vit. Eig. 23, p. 227: Disputationem quoque saepius cum Hrabano magistro, qui ei erat speciali familiaritate conjunctus, excepit). Nach dessen Tod, Sommer 822, wurde Raban Abt. (Ann. Fuld. ad h. a.). Hatte er bisher das Leben eines Gelehrten geführt, so bewies er nun, an die Spitze eines großen Klosters mit ausgedehntem Besitz gestellt, den mannichfachen Anforderungen des neuen Amtes nach allen Seiten hin sich gewachsen; unter ihm wurde der von Eigil begonnene Neubau des Klosters vollendet (Rud., Vit. Hrab. 5, Mab. A. S. IV, 2 p. 1 sq., auch bei Migne im 1. Bd. d. WW. Rabans S. 39 ff.); in den mit Fulda verbundenen klösterlichen Niederlassungen und zu dem Kloster gehörigen Dörfern baute er Kirchen; sein Schüler Rudolf gibt an, daß dreißig Oratorien unter ihm errichtet worden seien (ib. c. 49, vgl. c. 5; 45; 46). Ebenso sorgte er für den Schmuck der Kirchen; von der Klosterkirche in Fulda wird das ausdrücklich erwänt (c. 5: ecclesiam ex diverso metallorum pretiosarumque vestium genere pulchra varietate decoravit); die von ihm erbaute Kirche in Ratestorf (= Rasdorf, nördlich von Fulda), ließ er mit Gemälden versehen (c. 45: quam picturis et diversorum varietate metallorum d. h. mit musivischen Bildern, decenter ornavit, altaribus et crucibus auro argentoque paratis, vasisque diversi generis, quae divinus cultus exposcit, congruenter adhibitis). Nicht unbedeutende künstlerische Kräfte müssen ihm zur Verfügung gestanden sein; man hört nicht nur von der Herstellung von Gemälden und metallenen Altarverzierungen, von der Erbauung von mit Mosaik verzierten Baldachinen über Altären und Reliquienschreinen (c. 16: erigens desuper ligneum aedificium mechanica arte fabricatum, quod argento et auro atque lapidibus pulchra varietate decoravit; vgl. c. 28; 38; 45), sondern man wagte sich auch an die Herstellung eines Schreines mit Cherubsfiguren (c. 16: sie scheinen freistehend gewesen zu sein, c. 17: arcam, quam sub duobus cherubin positam diximus), eines anderen mit Heiligenbildnissen (c. 48). Altar- und Priestergewänder, Meßbücher und Glocken versandte Raban als Geschenke (Dümmler, ep. Fuld. XVII, Forschungen V, S. 382). Für den ungestörten Rechts- und Besitzstand des Klosters trug er Sorge, indem er bei den Kaisern und Päpsten die Bestätigung der Privilegien desselben erwirkte (Immun. Hludov. regis d. 5. Febr. 834; Dronke, Cod. dipl. Nr. 486; Praec. Ludow. imp. pro conf. priv. d. 6. Mai 840, Nr. 526; Immun. Hloth. imp. d. 31. Juli 841, Nr. 536; Priv. Greg. pap. d. 1. April 828, Nr. 477). Wie sehr sich unter ihm der Besitz des Klosters mehrte, zeigen die vielen Traditionen (Dronke Nr. 400 sq.); die Verwaltung der Güter scheint er neu organisirt zu haben (Rud. c. 6). Eingriffe in die Rechte des Klosters fanden bei ihm energischen Widerstand, dagegen hatten seine Mönche an ihm einen mutigen Verteidiger (Dronke Nr. 456; 513. ep. Fuld. VIII sq. p. 376). Vor allen Dingen beschäftigten ihn seine geistlichen Pflichten; auch als

Digitized by Google

Abt gab er den theologischen Unterricht nicht auf (Rud. 5: quotiescunque, a curis saecularibus, quas prout possibile erat, toto nisu declinabat, liber esse permittebatur, aut alios sacris litteris instruebat aut in legendo vel dictando divinis scripturis semetipsum pascebat); nicht minder lag ihm die Unterweisung des Volkes am Herzen: er predigte selbst, er vermehrte die Zal der Priester auf dem Lande (c. 6), er ermante sie zu eifriger Pflichterfüllung (ep. Fuld. XVII, p. 381). Rudolf rühmt seine Sorge für die Klosterdisziplin, für die Fortschritte seiner Schüler (c. 5); er erstreckte seine Visitationen auch auf die mit Fulda zusammenhängenden Nonnenklöster (ep. Fuld. VI, p. 375). Mit dem größten Eifer vermehrte er den Reliquienschatz Fuldas; zu diesem Zwecke ließ er sich von Kaiser Ludwig die Zusage erteilen, daß seine Boten mit kaiserlichen Briefen versehen, überall Reliquien erheben dürften (Dronke Nr. 527); die Schrift Rudolfs gibt eine anschauliche Schilderung der Tätigkeit Rabans nach dieser Richtung (vgl. auch ep. Humberti [Bischof von Würzburg] ad Rab. II, p. 1109).

Neben dieser vielseitigen Tätigkeit arbeitete Raban ununterbrochen als Schriftsteller. Zwar klagte er wol, er sei so beschäftigt, daß er weder andere Schriften lesen noch an eigenen arbeiten könne (Brief an Freculf von Lisieux I, S. 441 vgl. II, S. 245), aber aufgegeben hat er die litterarische Arbeit deshalb nicht. Wir besitzen eine große Zal von Schriften aus der Zeit, in welcher er dem Kloster Fulda vorstand.

Dagegen hat er in den politischen Wirren der Zeit eine hervorragende Rolle nicht gespielt; er war ein grundsätzlicher Gegner dessen, daß sich die Geistlichen in die politischen Dinge mengten. Decet te, schrieb er später an Haimo von Halberstadt (V, p. 13), nihil aliud praeponere meditationi divinae legis et doctrinae verbi Dei; nec ullo modo debes ea deserere propter mundanam curam et saecularia negotia . . . Proh dolor! multi inveniuntur hujus temporis viri in ecclesiasticis personis, qui relicto praedicandi officio et spirituali conversatione in eo se magnos aestimant, si terrenis negotiis praeponantur et disceptationibus saecularium saepe intersint, ita ut in eorum conventibus quasi arbitres praesideant et eorum conflictuum judices fiant. Dieser Anschauung gemäß handelte er. Dabei war sein politischer Standpunkt keineswegs schwankend; so lange Ludwig der Fromme lebte, hat er dem Kaiser unverrückt angehangen auch in den Tagen seiner tiefsten Erniedrigung. Dazu bewog ihn nicht nur persönliche Anhänglichkeit, oder Dankbarkeit für die mancherlei Begabungen, die das Kloster von Ludwig empfangen hatte (Dronke Nr. 484, 489, 524, 527, 528; ep. Fuld. II, p. 374 sq.), sondern besonders sein sittliches Urteil über Recht und Unrecht im Streit des Vaters mit den Sönen (vgl. unt. S. 464 über die Schrift de rever. filior.).

Zwanzig Jare lang stand Raban an der Spitze des Klosters; dann legte er seine Würde nieder; er überließ, schreibt Servatus Lupus, „unserem Hatto“ sein mühevolles Amt (ep. 40 vgl. Rud. c. 50). Das geschah im Frühjar 842; eine Tradition vom 2. April d. J. (Dronke Nr. 543) nennt bereits Hatto als Abt. Man hat nach den Gründen, die Raban zu diesem Schritt bewogen, gefragt, und sie bald in seiner Missstimmung über den seinen Wünschen entgegengesetzten Gang der politischen Ereignisse (Dümmler, Gesch. des ostfr. R. 1, S. 301, vgl. Hefele, C.-G., 2. Aufl., IV, S. 124), bald in dem Wunsch, sich der Administration des Klosters zu entledigen (Ebert, Lit. d. M.A., II, S. 123) gefunden; möglicherweise mit Recht, obgleich sich keine dieser Annahmen beweisen läßt. Daß dem mindestens 66järigen, von Krankheit niedergedrückten (Brief an Kaiser Lothar V, 794, an Bischof Samuel von Worms ib. 1273) Manne der Wunsch, seines mühevollen Amtes überhoben zu sein, nahe lag, ist leicht begreiflich. Ein Vorbild für seinen Schritt aber hatte er an der Amtsniederlegung des Abtes Baugulf, der seine letzten Jare in der Baugulfszelle bei Hammelburg zubrachte (Rud. c. 25), auch an dem Verzicht des Bonifatius auf die erzbischöfliche Würde.

Raban blieb in der Nähe von Fulda; auf dem Petersberge hatte er eine Kirche erbaut (Rud. c. 46); hier ließ er sich nieder: ibi manens ac Deo serviens coelesti philosophiae vacabat (ib. c. 50). In dieser Zeit konnte er un-

Digitized by Google

gestört der litterarischen Tätigkeit sich widmen; dabei unterstützten ihn seine Genossen (Brief an Serv. Lup. V, 1257), während er in früheren Jaren ganz allein gearbeitet hatte (Brief an Haistulf I, 729: ipse mihi dictator simul et notarius et librarius existens).

Doch die Zeit der Zurückgezogenheit dauerte nicht lange. Am 21. April 847 starb Erzbischof Otgar von Mainz, Raban wurde sein Nachfolger; die Ordination fand am 26. Juni statt (Ann. Fuld. ad a. 847) cum magno favore principum gentis Francorum et consentanea cleri et populi electione (ep. Fuld. XXVI, p. 387). Noch im Oktober d. J. hielt Raban auf Befehl Ludwigs des Deutschen seine erste Provinzialsynode im St. Albanskloster zu Mainz (Ann. Fuld. l. c.; die Akten bei Hartzheim, Conc. Germ. II, p. 151 sq.). Von den 31 canones dieser Synode, die dem Könige zur Bestätigung vorgelegt wurden, sind die wichtigsten can. 1, der den Priestern die Verpflichtung einschärft, den waren in der Liebe tätigen Glauben als das Fundament alles Guten zu pflegen, can. 2, der die Verpflichtung zur Predigt in der Volkssprache erneuert und can. 26 f., welche Bestimmungen treffen, um zu verhüten, dass jemand sterbe one die Möglichkeit vorher Sündenvergebung zu erlangen. Schon im Oktober 843 fand in Verbindung mit einem Reichstage eine zweite Synode in Mainz statt. Den Beratungsgegenstand bildete die Sache des Mönchs Gottschalk (vgl. d. Art. Bd. V, S. 325). Im Jare 852 (über die Datirung vergl. Binterim, Deutsche Conc. II, S. 428 ff.; Hefele, C.-G. IV, S. 179) folgte die dritte Synode Rabans; ihre Beschlüsse beziehen sich auf die kirchliche Disziplin und das kirchliche Recht (Ann. Fuld. ad h. a.; die Akten in den M. G. Leg. 1 p. 410 sq.). Wie als Abt, so trug Raban auch als Bischof Sorge für Herstellung von Kirchen, Altären und Reliquienschreinen (vgl. carm. 120 sq., VI, p. 1642 sq.; 79 p. 1633; 81 p. 1635); die Klöster hatten an ihm einen Fürsprecher (Fulda, ep. Fuld. XXII, p. 385; Klingenmünster, Böhmer-Will, Regesten S. 65, Rheinau ib. S. 67). Seine Schriftstellertätigkeit erlitt kaum eine Unterbrechung; sein Beruf bot ihm da und dort Anlass zu schreiben. Auch in den Streit über die Abendmalslehre des Paschasius Radbert wurde er veranlasst einzugreifen (s. d. Art. Radbert). Was ihm besonders den Dank und die Bewunderung seiner Zeitgenossen erwarb, war seine Woltätigkeit. In der großen Hungersnot des Jares 850 speiste er nach den ann. Fuld. täglich mehr als 300 Personen.

Seine stets gleiche Tätigkeit scheint den Gedanken zu verwehren, dass seine Kraft ermattet wäre; er selbst jedoch fülte sich alt (Brief an den Chorbischof Thiotmar VI, 1165; an Kaiser Lothar, Kunstmann S. 223). Am 4. Febr. 856 ist er gestorben (ann. Fuld. ad h. a.); er wurde bei St. Alban begraben; die von ihm selbst verfasste Grabschrift (VI, 1671) ist anziehend durch ihre Bescheidenheit. Albrecht von Brandenburg hat seine Gebeine nach Halle a. d. S. verbracht.

Raban ist einer der bedeutendsten kirchlichen Männer seiner Zeit. An Kenntnis der heiligen Schrift, der kirchlichen Litteratur und des kirchlichen Rechts war ihm unter seinen Zeitgenossen niemand gleich; hier war er im ganzen Frankenreiche anerkannte Autorität. Bei aller Bescheidenheit war er sich dessen bewusst; er sei nicht reich, schreibt er einmal an die Kaiserin Judith, tamen studio sacrarum orationum non sumus omnino vacui (III, 539). Sein Wissen aber stellte er ganz in den Dienst des Lebens; in den Widmungen seiner Kommentare tritt das überall an den Tag (vgl. z. B. I, S. 730). Das größte hat er im Unterricht geleistet, er zuerst hat der litterarischen und theologischen Bildung diesseits des Rheins eine Heimstätte bereitet. Fand er seine Befriedigung in der stillen litterarischen Arbeit im Kloster (Epit.: Cella tamen mihimet mansio grata fuit), so bewies er als Abt und als Erzbischof, dass ihm das Talent zu organisiren und zu leiten nicht gebrach. Persönlich war er anspruchslos; er konnte Kränkung ertragen, one dadurch erbittert zu werden (carm. 14 f. o.); aber wo es sich um Recht und Unrecht handelte, hatte der Mönch den Mut, auch einem Synodalbeschluss Widerspruch entgegenzusetzen (lib. de oblat. puer. I, 419 gegen den Beschluss der Mainzer Syn. v. 829, der Gottschalk die Erlaubnis zum Austritt

Digitized by Google

aus dem Kloster gab, ep. Fuld. XXVII, p. 387), konnte der Bischof mit einer Härte verfaren, die wie Feindseligkeit erscheint (Verhalten gegen Gottschalk 848); doch den Quell seiner Energie spricht er in dem Satze aus: Ubi Christus in causa est, non est verendum odium pravorum (ep. Fuld. XVII p. 381). Über die Menschen urteilte er mit einer Billigkeit, die man gerade im Munde eines Mönches nicht erwartet; si dixeris mihi, schrieb er an einen ihm befreundeten Priester Hadubrand, hic et hic, illic et illic mutantur hominum mores et disciplinae rigor cadit, hoc a me recipias responsum, quod nusquam omnes boni nisi in coelo, nusquam omnes mali nisi in inferno (ep. Fuld. XVI, p. 380). Neben politischen Bischöfen wie Hinkmar von Rheims erscheint die Lauterkeit seines Wesens im schönsten Lichte, wie er auch jeden Mißbrauch geistlicher Mittel um weltliche Zwecke zu erreichen mit der größten Entschiedenheit verwarf (ep. Fuld. XVI, p. 380). Trug seine Frömmigkeit die Farbe seiner Zeit, so hat man doch überall den Eindruck der Wartheit und Aufrichtigkeit; seine Liebe galt der heiligen Schrift; ihr gab er noch in seiner Grabschrift Zeugnis (cui lectio dulcis divinae legis semper ubique fuit). Dabei besaß er Freiheit des Geistes genug, daß er sich über Zeitvorurteile hinwegsetzen konnte (siehe Verkehr mit einem Juden III, S. 2 u. 280).

2) Die Schriften Rabans. a) Exegetische Schriften. Der am frühesten verfaßte Kommentar Rabans ist die Erklärung des Matthäus-Evangeliums, I, 727 ff. In der Widmung an den Erzbischof Haistulf von Mainz bezeichnet er sich als indignus presbyter; der Kommentar ist also zwischen 814 und 822 geschrieben; er ist eine Frucht der Lehrtätigkeit Rabans; denn zur Abfassung gab ihm der Wunsch der Brüder, qui nobiscum evangelium legere disponebant, Veranlassung (S. 728). Das exegetische Verfaren ist hier bereits dasselbe, das Raban auch fernerhin beobachtet hat; er erklärte in der Regel nicht selbständig, sondern sammelte die Erklärungen der älteren Väter; seine Gewärsmänner waren hauptsächlich Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr. Die Exzerpte waren durch die Bezeichnung der Verfasser kenntlich gemacht; ebenso die eigenen Anmerkungen Rabans. Die Aufforderung des Bischofs Freculf von Lisieux, den Pentateuch zu erklären (I, S. 441) fürte Raban zum Alten Testament. Die Art der Erklärung war dem ausdrücklichen Wunsche Freculfs gemäß (S. 440) die gleiche wie im Matthäuskommentar, nur tritt die allegorische Deutung naturgemäß hier viel stärker hervor als dort (vgl. praef. zu Exod. II, 9). Die Erklärung des Pentateuchs schrieb Raban bereits als Abt (Brief Freculfs I, 439). Es folgten die Kommentare zu den übrigen historischen Büchern des Alten Testaments mit Ausnahme von Esra und Nehemia, dagegen einschließlich der Bücher der Makkabäer. Dann erklärte Raban das Buch der Weisheit und Jesus Sirach, beide Kommentare sind dem Erzbischof Otgar von Mainz gewidmet. Nun begann er die Erklärung des Jesaias, unterbrach aber die Arbeit, um zuerst Jeremias zu erklären (Prol. in Jes. Kunstmann S. 225). Die Vollendung des Jeremiaskommentars fällt mit der Niederlegung seiner Abtswürde zeitlich zusammen; begonnen war er noch zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen, vollendet erst nach dessen Tode (Brief an Lothar V, 795). Nun folgten die Kommentare zu Ezechiel und Daniel (prol. in Jes. p. 226). Darauf unternahm Raban auf den Wunsch Ludwigs des Deutschen die Auslegung der im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen biblischen Hymnen (Brief an Ludwig VI, 1089, Raban erinnert sich, quod in illa [cantica] quae de prophetis sunt, Isaia videlicet et Habacuc, necdum manum miserim). Dann erst wurde Jesajas vollendet (prol. in Jes. p. 226). In diese spätere Zeit gehören warscheinlich auch die Kommentare zu den Proverbien, zu den pauliniſchen Briefen und zu dem Johannesevangelium. Von den genannten Kommentaren sind noch ungedruckt der zu Jesaias, von welchem die Erlanger Universitätsbibliothek eine aus dem Kloster Heilsbronn stammende Handschrift des 12. Jarh. besitzt. Der Schreiber der zweiten Hälfte, der nicht identisch ist mit dem der ersten, nennt sich Wygandus; ferner der zu Daniel und zu Johannes; von letzteren Abschriften in der Münchener Statsbibliothek aus dem Nachlaſs Enhubers (s. Kunstmann S. 3).

Digitized by Google

b) Erbauliche Schriften. Über die zwei Homiliensammlungen Rabans, die eine Haistulf, also vor 826, die andere Kaiser Lothar gewidmet, vgl. den Artikel über Geschichte der Predigt am Schlusse des Bandes. Hieher ist noch zu rechnen die dem Abte Bonosus (d. i. Hatto) gewidmete, also nach 842 verfaßte Schrift de videndo Deo; denn offenbar gehören nur die beiden Bücher, die de videndo Deo und de puritate cordis überschrieben werden, zusammen; sie bilden die zwei Teile einer Abhandlung, die von dem Schauen Gottes als der höchsten Seligkeit handelt; wärend das sog. dritte Buch (de modo poenitentiae) eine selbständige Schrift ist; es enthält eine warme Ermanung zu rechter Buße.

c) Schriften zur Unterweisung der Kleriker. Noch als Mönch verfaßte Raban sein dem Erzbischof Haistulf gewidmetes Werk de clericorum institutione; es sollte den Priestern über ihr Amt und was damit zusammenhängt (de officio suo et variis observationibus quae in ecclesia Dei observantur, I, p. 295) Belehrung darbieten; es zerfällt in drei Bücher, deren erstes von der Kirche, den kirchlichen ordines, der klerikalen Kleidung, den Sakramenten und der Messe handelt, das zweite von den gottesdienstlichen Ordnungen, das dritte von der theologischen wie allgemeinen Bildung der Geistlichen. Die Anlage des Werkes ist selbständig, dagegen beruht es inhaltlich, wie Raban selbst hervorhebt, zum großen Teil auf älteren Werken, besonders auf den institutiones des Cassiodor und auf Augustins Schrift de doctrina christiana. In die gleiche Zeit gehört warscheinlich die excerptio de arte grammatica Prisciani und sicher der liber de computo, eine Unterweisung in der Zeitrechnung; er ist ganz gleichen Charakters; selbständig in der Form — er ist ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler — ist er doch in der Sache von früheren Schriften (besonders Beda, de temporum ratione) abhängig. Als Abt scheint Raban sein Martyrologium zusammengestellt zu haben; nachdem er sich auf den Petersberg zurückgezogen hatte, schrieb er die 22 Bücher de universo (V, 11: postquam me divina providentia ab exteriorum negotiorum cura absolvit). In der an Haimo von Halberstadt gerichteten Vorrede sagt er, sein Werk solle nach dem Vorbild der Alten — er denkt an Isidor von Sevilla, dessen Etymologieen hier seine Hauptquelle sind — handeln, non solum de rerum naturis et verborum proprietatibus, sed etiam de mystica earundem rerum significatione. Es ist wie die Etymologieen des Isidor eine Art Realencyklopädie und deshalb von Wichtigkeit zur Kenntnis des Wissenskreises, in dem sich die Kleriker des 9. Jarhunderts bewegten. In diese Ruhezeit gehört auch die Schrift de ecclesiastica disciplina (VI, 1191: dum quietus ab omni mundano negotio in cellula mea sederem); sie beruht zum Teil auf Augustin, zum Teil auf der Schrift de cleric. instit.; nur das letzte Buch (de agone christ.), ein Abriß der Ethik, ist selbständig. Als Bischof erweiterte Raban das erste Buch de cleric. instit. zu der Schrift de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus; die Zeitbestimmung ergibt sich aus den an Thiotmar gerichteten Worten, quia mei cooperatorem in sacro ministerio te elegi (VI, 1165). Auch die Kaiser Lothar gewidmete Schrift de anima wird in diese spätere Zeit fallen. Nicht bestimmen läßt sich die Abfassungszeit der allegoriae, einer Zusammenstellung der Begriffe, die in der heiligen Schrift allegorisch gebraucht werden, nebst ihrer mit Beispielen belegten Deutung.

d) Auf Zeitverhältnisse bezügliche Schriften. Gegen den Beschluss der Mainzer Synode, welche Gottschalk den Austritt aus dem Orden erlaubte, schrieb Raban den liber de oblat. puerorum, eine Verteidigung des Grundsatzes, quod licet parentibus filios parvulos ad Dei servitium tradere, die zu einer Verteidigung des Mönchtums überhaupt wird. Über die Briefe zum Gottschaltschen Streit s. d. Art. Gottschalk (Bd. V, S. 325); über die epistola ad Egil. de eucharistia s. d. Art. Radbert Paschasius. Auf die angefochtenen Rechte der Chorbischöfe (s. d. Art. Landbischof, Bd. VIII, S. 385) bezieht sich die an Drogo von Metz gerichtete Schrift de chorepiscopis, die in den Werken Rabans fehlt, dagegen bei P. de Marca, Conc. sacerd. et imp. p. 1261 abgedruckt ist. Durch die Erlebnisse Ludwigs d. Fr. veranlaßt ist die Schrift de reverentia filorum erga patres et subditorum erga reges (gedruckt bei P. de Marca, p. 1271), eine Verteidigung des

Digitized by Google

Kaisers gegen seine Söne und die Bischöfe nach den Ereignissen von 833, und die etwas spätere Schrift de vitiis et virtutibus (bei Lazius, Fragm. quaed. Caroli M., Antw. 1560, p. 190).

e) Schriften zur kirchlichen Disziplin. Otgar von Mainz ist gewidmet Poenitentium liber; als Erzbischof verfaßte Raban ein Poenitentiale für Heribald von Auxerre (er redet diesen als dilectus frater an IV, 467). Auf das Eherecht bezieht sich der Brief über die Frage, quota generatione licitum sit connubium an Humbert von Würzburg, und der Traktat de consanguineorum nuptiis an Abt Bonosus. Zu erwänen sind endlich der Traktat de magicis artibus und der Brief an den Chorbischof Reginbald über verschiedene Fragen der Disziplin.

f) Die Gedichte Rabans zeigen ihn zwar nicht als großen Dichter; doch ist mancher glückliche Vers unter ihnen.

Mindestens zweifelhaft ist es, ob die Schrift adv. Judaeos bei Martene, Anect. thes. noviss. V, p. 401 Raban wirklich angehört. Über seine Bedeutung für die deutsche Sprache vgl. Wackernagel, Gesch. d. deuschen Lit., S. 52. Die rab. Glosse bei Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, I, S. 3 ff.

Eine Gesamtausgabe Rabans fehlt noch; die von Colvenerius, Köln 1627, besorgte ist bei Migne, nach dem hier citirt ist, tom. 107—112 wider abgedruckt, sie enthält nicht alles bereits gedruckte; dazu kommt das noch handschriftlich vorhandene. Über die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Rabans: Dümmler im N. A., 1879, S. 286.

Litteratur: Außer den eigenen Schriften Rabans ist Quelle die sog. Vita Rabani des Mönchs Rudolf, eigentlich ein Bericht über die Tätigkeit Rabans zur Sammlung von Reliquien nebst angehängtem Schriftenverzeichnis. Vgl. Dronke, Cod. dipl. Fuld. 1850, p. 181 sq.; Böhmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe, 1877, S. 64 ff. Bearbeitungen: Mabillon, Elogium hist. in A. S. IV, 2 p. 20 sq.; Histoire liter. de la France V, p. 151 sq.; Bähr, Geschichte der röm. Lit. in dem karol. Zeitalter, 1840, S. 415 ff.; Kunstmann, Hraban. Magn. Maur., 1841; Wattenbach, Gesch. Quell., 4. Aufl., I, S. 190; Dümmler, O.-Fr. Reich, I, S. 299 ff. u. ö.; Ebert, Gesch. der Lit. des M. A. II, S. 120 ff.; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin, 1883, S. 733 ff.

Hauck.

Rabaut, Paul, geb. den 9. Jan. 1718 zu Bédarieux, Dép. Herault, gest. den 25. Sept. 1794 zu Nimes, mit Anton Court (s. d. Art. Bd. III, S. 373), der Widerhersteller der reformirten Kirche Frankreichs, wie dieser ein warhaft christlicher Held, der wärend mehr als eines halben Jarhunderts ebenso unermüdet als kühn allen Verfolgungen Trotz bot, der bekannteste und einflußreichste Prediger „der Wüste", in jeder Hinsicht ein ausgezeichneter Mann. Die Familie, wie es scheint nicht unbemittelt, war eine eifrig protestantische, Paul wurde in dem gleichen Geiste erzogen, nahm sehr frühe Teil an den verbotenen Versammlungen der Protestanten, diente den Geistlichen als Fürer und Wegweiser, bald auch als Lektor in den Versammlungen der Wüste, wenn es an einem solchen fehlte. Sein Eifer veranlaßte einen der Geistlichen ihn aufzufordern, sich ganz dem Dienste seiner Kirche zu widmen, Rabauts innere Neigung stimmte vollständig mit dieser äußerlichen Berufung zusammen, und so entschied er sich im frühesten Jünglingsalter zu diesem Beruf. Zunächst folgte er als Kandidat (proposant) einem ordinirten Geistlichen, lernte unterwegs und bei den Versammlungen Theologie und Predigen, trat, wenn es nötig war, auch lehrend für ihn ein, aber den Mangel einer tüchtigeren wissenschaftlichen Ausbildung lebhaft fülend, ging er August 1740 in das von Court gegründete evangelische Seminar zu Lausanne. Nur ein halbes Jar ist er nach einer Nachricht dort geblieben (s. Hugues II, 413, nach andern blieb er 2—3 Jare), hervorragende theologische Kenntnisse hat er sich in keinem Fall erworben, sie waren für die praktischen Zwecke, denen sein Leben geweiht war, auch nicht nötig, doch überragte er auch hierin seine Kollegen. Seine kräftige männliche Beredsamkeit, hervorquellend aus einem Herzen, welchem sein evangelischer Glaube das Höchste war, illustrirt durch ein Leben voll Gefaren, voll Aufopferung, konnte ihres Eindrucks auf die Zuhörer nicht verfehlen; der Ernst

Digitized by Google

der Lage bei den Versammlungen, wo für jeden Zuhörer Gefängnis, Galeere oder Kloster, für den Prediger der Galgen in sicherer Aussicht stand, wirkte mächtiger, als jeder oratorische Schmuck. Die Sprache war einfach, hie und da zeigte sich Neigung zu Pathos. Ermanung zur Geduld und zum Ausharren, Hinweis auf die oft erfarene Bewarung Gottes, Tröstungen im Blick auf die Verheißungen einer besseren Zukunft sind im allgemeinen die sich stets widerholenden Gedanken seiner für die Bedürfnisse der Zuhörer und der Verhältnisse treffend angepafsten Predigten. Ein ernstes Drängen auf Buße und auf reines Leben tritt beachtenswert hervor, ebenso ist stets Gehorsam gegen den König, der sie doch so blutig verfolgte, von ihm gelehrt worden und der Hafs, welchen die katholische Geistlichkeit den Protestanten bewies, wurde von diesen nicht erwidert.

Der Mangel an positiven Kenntnissen und an systematischer Ausbildung wurde reichlich ersetzt durch eine glückliche Vereinigung tüchtiger Eigenschaften, welche ihn zur Erfüllung seines Berufes vorzüglich geschickt machten: ein gesunder, früh reifer, scharfer Verstand, ein unerschrockener Mut, der gepart mit ebenso viel Klugheit ihn vor keinem Wagnis, vor keiner Gefar zurückschrecken ließ und eine unerschütterliche Festigkeit, welche jeder Lage gewachsen war. Fügt man noch dazu die sittlichen Eigenschaften der treuesten Uneigennützigkeit, einer unerschöpflichen Aufopferungsfähigkeit, einer Liebe zu seiner Kirche und seinen Glaubensgenossen, welche den innersten Kern seines Wesens bildete, so können wir den ungeheuren Einfluss begreiflich finden, welchen er während eines halben Jarhunderts auf die reformirte Kirche Frankreichs ausübte. Sie war im Begriff, aus der trostlosen Zerstörung, in welche die Aufhebung des Ediktes von Nantes, die Camisardenkriege, die entsetzlichen Edikte vom 8. März 1715 und 14. Mai 1724 sie gestürzt hatten, sich zu erheben und aus einzelnen Bekennern des Protestantismus zu einer Kirche zusammenzuschließen. Das Verdienst des Gelingens ist auf evangelischer Seite außer Court in erster Linie Rabaut zuzuschreiben, der durch sein Wort und Beispiel die Schar der übrigen Geistlichen zu gleichem Eifer anfeuerte, der das allgemeine Vertrauen der ganzen Bevölkerung genofs, sodafs kein wichtiger Beschluss in innerkirchlichen Verhältnissen, wie in den Beziehungen zu der Regierung gefasst wurde one ihn. Er war eine Macht, mit welcher die Regierung zu rechnen hatte, und nichts kennzeichnet die abnorme Lage, in welcher sich die Protestanten Frankreichs befanden, deutlicher als die Tatsache, dafs der vogelfreie Prediger der Wüste, auf dessen Habhaftwerdung ein Preis gesetzt war, mündlich und schriftlich mit den höchsten Behörden verkehrte, den Intendanten der Provinz persönlich Bittschriften überreichte und über hochwichtige Statsangelegenheiten mit ihnen verhandelte. Für die eigenartige Stellung, welche Rabaut einnahm, läfst sich keine adäquate Bezeichnung finden; will man die protestantische Kirche, welche vom State nur Verfolgung genofs, als Freikirche bezeichnen, so wäre Rabaut ihr faktischer, wenn auch nicht nomineller Präsident oder Bischof zu nennen. — Der Beschreibung seiner Zeitgenossen nach war er klein von Statur und mager, mit einem länglichten magern Gesichte, schwarzen Augen und Haren und einer Adlernase. Seinem Gesichte hatte das Leben in Sonnenhitze und Kälte, das Übernachten im Freien und in Höhlen, die unregelmäßige Lebensweise, zu der er genötigt war, eine eigentümliche braune Farbe gegeben, der keineswegs robuste Körper barg eine Fülle von Kraft und Ausdauer, welche jeder Anstrengung gewachsen waren.

Schon vor seiner Abreise nach Lausanne hatte sich Rabaut mit Madeleine Gaidan von Nimes verheiratet; solche frühzeitige Ehen waren bei den Geistlichen der Wüste nicht selten, um Versuchungen und üblen Nachreden zu entgehen; es fehlte auch nie an mutigen protestantischen Jungfrauen, welche ihr Loos an das eines Proskribirten freudig knüpften und entsagungsvoll die Beschwerden und Gefaren seines Amtes teilten. Mit allem Eifer widmete er sich nach seiner Rückkehr seinem Berufe und war bald vollauf beschäftigt. An der Generalsynode vom 18.—21. Aug. 1744 nahm er als Vicepräsident Anteil, ihre Verhandlungen bezogen sich außer der Angelegenheit von Boyer (s. den Art. Court Bd. III, S. 373)

Digitized by Google

auf Fragen der inneren Organisation der kirchlichen Disziplin (Verbot der Sonntagsarbeit, der Kontroversen in Predigten und Streitschriften ꝛc.), sowie auf die Stellung der Protestanten zur Regierung (Versicherung unwandelbarer Ergebenheit, Darstellung ihrer Lage, welche dem Hofe mitgeteilt werden sollte); Rabaut selbst wurde von der Synode zum Geistlichen von Nîmes ernannt. Dieselbe Stelle bekleidete er bis 1785, seine Wirksamkeit dehnte sich, wie erwänt, weit über die Stadt und über Niederlanguedoc aus.

Die französische Regierung, im Kriege mit England und Österreich, fürchtete, die Anwesenheit fremder Schiffe an der Küste, der Einfall der Österreicher in der Provence möchte einen neuen Camisardenkrieg entzünden. Das einzige Mittel, durch Gewärung von Kultusfreiheit, durch Gestattung und Anerkennung der Taufen und Trauungen „in der Wüste" denselben zu verhindern, wandte sie nicht an, teils um nicht dadurch früheres Unrecht einzugestehen, teils weil der katholische Klerus in seinen järlichen Versammlungen unerbittlich die Durchfürung der Edikte, die Bestrafung der Ketzer verlangte. Den evangelischen Geistlichen erwuchs daraus die schwierige Aufgabe, beschwichtigend auf ihre Gemeinden einzuwirken, sie von Gewalttaten gegen die Regierung und ihre Beamten abzuhalten und andererseits ihre religiöse Standhaftigkeit mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten; der Konflikt der Pflichten gegen den König und seine Edikte und gegen den teuren Glauben forderte auch für die Geistlichen ebenso viel Takt als Mut. Rabaut verbot seinen Glaubensgenossen, bewaffnet die Versammlungen zu besuchen, übersandte 1744 dem Intendanten Bernage eine Abschrift der Synodalakten, um ihn von der Loyalität der Protestanten zu überzeugen, und dem k. Statthalter dem Herzog von Richelieu eine Denkschrift im gleichen Sinne wegen eines den Protestanten fälschlich zugeschriebenen Spottgedichtes (Dez. 1744); aber ebenso tätig war er mit Predigen, Taufen, Trauen ꝛc. Mit dem Anfang von 1745 war die Verfolgung der Protestanten mit erneuter Macht losgebrochen, die Jare 1745—52 zälten zu den schlimmsten, welche die Kirche der Wüste zu erdulden hatte. Zwei königliche Dekrete vom 1. und 16. Febr. 1745 schärften die bisherigen Strafbestimmungen, die Teilnehmer an Versammlungen, auch wenn sie nicht bei der Tat selbst ergriffen waren, wurden zu den Galeeren verurteilt. Die Gemeinden, in welchen ein Geistlicher ergriffen wurde, mußten harte Geldbußen zalen. Rabaut, der eine Zeit lang öffentlich in den Straßen von Nîmes sich hatte zeigen können, mußte wider in seine Verborgenheit sich zurückziehen, mehrere Geistliche wurden gefangen und hingerichtet (s. d. Art. Court), die Galeeren, die Klöster und Gefängnisse, der Thurm La Constance füllten sich mit neuen Gefangenen, Kinder wurden ihren Eltern weggenommen, ungeheure Strafgelder ruinirten die Einzelnen wie die Gemeinden. Die Bittschriften (Placet) der Protestanten, in welchen mit erschütternder einfacher Beredsamkeit ihre trostlose Lage, nicht leben und nicht sterben zu können, one mit den Gesetzen in die schwersten Konflikte zu kommen, auseinandergesetzt waren, und welche vom Jare 1745 an sich regelmäßig widerholten, erreichten das königliche Ohr nicht, wurden jedenfalls nicht beachtet. Die Intendanten Le Nain, St. Priest u. a. schrieben mit dem Blute der Protestanten ihre Andenken in die Annalen jener Gegend; aber noch mehr lastet auf dem katholischen Klerus die Schmach, zu diesen Verfolgungsmaßregeln immer aufs Neue aufgereizt zu haben (so im Jare 1750). Es war kein Wunder, wenn den gequälten Protestanten die Geduld auszugehen drohte. Rabaut schrieb in einem seiner freimütigen Bedenken an Le Nain (1746), daß die Geistlichen trotz aller Bemühungen nicht immer im Stande seien, die gewünschte Loyalität gegen den Monarchen bei dem Volke zu erhalten. Verräter und Spione der Regierung, auch fanatische Priester wurden von unbekannter Hand getötet und verwundet. Wol traten Pausen in der Verfolgung ein, man bedurfte der Truppen gegen die auswärtigen Feinde oft nötiger als gegen die Neubekehrten (Nouveaux — Convertis), so im Mai 1742; aber nach dem Frieden von Aachen 1748, bei dessen Verhandlungen die Protestanten vergeblich eine Fürsprache der fremden Mächte für sich erwarteten, fiel diese Rücksicht weg und die Verfolgung wütete heftiger als zuvor. Aber auch die Unruhe unter der Bevölkerung wuchs, die Regierung sandte den

Digitized by Google

Marquis von Paulmy d'Argenson zu einer militärischen Inspektionsreise nach Languedoc; Rabaut hatte die Kühnheit, bei Uchaud zwischen Nimes und Montpellier Nachts unter Nennung seines Namens ihm ein Placet mit den Beschwerden der Protestanten zu überreichen (19. Sept. 1750). Sein Vertrauen in die Loyalität des Ministers, ihn nicht verhaften zu lassen, wurde nicht getäuscht; der Minister empfing ihn gütig, das Placet wurde gelesen. Die Verfolgung hörte eine Zeit lang auf. Eine ähnliche Pause trat 1752 ein, im folgenden Jare begann sie aufs neue, Versammlungen zu halten war beinahe unmöglich. Besonders eifrig stellte man den Geistlichen nach, „one die Hirten werden die Herden bald in ihrer Standhaftigkeit wanken". Ein Preis von 1000 Livres war auf die Ergreifung Rabauts und der anderen Geistlichen gesetzt. Doch wurde nur der junge Teissier, genannt Lafage, den 14. August 1754 gefangen und am 17. August in Montpellier gehenkt. Wie durch ein Wunder entging Rabaut allen Nachstellungen, seine eigene Vorsicht und die aufopferungsvolle Liebe der Glaubensgenossen bewarte ihn vor der Gefangennahme; nahten sich Truppen einer Versammlung, so war die erste Sorge, den Geistlichen zu retten. Einmal indessen wurde er nach der France protestante (VIII, 346) zugleich mit Bénezet verhaftet, aber der Offizier der Abteilung, eingeschüchtert durch die drohende Haltung der Menge und unbekannt mit der Wichtigkeit seines Fanges, ließ ihn wider frei. Im Jare 1754 griff die Regierung zu einem anderen Mittel, um der gefärlichen Prediger sich zu entledigen; man verfolgte ihre Frauen, sperrte sie ein mit der Erklärung, dieselben sogleich unangefochten zu lassen, wenn ihre Männer auswanderten. Rabaut schlug mit Beziehung auf Matth. 10, 37 rund ab darauf einzugehen; er kannte die Standhaftigkeit seiner Frau und die Bedeutung seiner Wirksamkeit in Frankreich. Am 8. Okt. 1754 wurde seine Wonung in Nimes umzingelt, Rabaut wurde nicht gefunden, seine Frau ließ man entschlüpfen, noch zweimal wurde dies widerholt, sodass die mutige Frau sich entschloss, lieber ihre Wonung für längere Zeit zu verlassen, um solcher Plackereien und Nachstellungen enthoben zu sein; 2 Jare lang fürte sie ein unstetes Wanderleben, dann ließ man sie in Ruhe. Seine 3 Söne (Paul Jean genannt R. Saint-Etienne, geboren zu Nimes April 1743, Jacques Antoine genannt R. Pomier, geb. am 24. Okt. 1744, Pierre genannt R. Dupuis, geb. 1746) flüchteten im Winter 1752—55 nach Lausanne, im April 1755 gab er sie dem Genfer Etienne Chiron in die Kost, der mit väterlicher Treue für sie sorgte.

Im Jare 1755 schien durch den Prinzen Conti-Bourbon, der bei Hofe in Ungnade war und auf seinen Gütern lebte, den Protestanten ein Hoffnungsstern zu leuchten. Zwei eifrige Pariser Protestanten, Le Cointe und Beaumont, hatten das Interesse des Prinzen für Rabaut und ihre Glaubensgenossen erweckt. Am 11. April sandte ihm Rabaut eine Denkschrift über ihre Lage und ihre notwendigsten Forderungen (Befreiung der auf den Galeeren Gefangenen, Rückgabe der Kinder aus den Klöstern, rechtliche Gültigkeit der von den protestantischen Geistlichen vollzogenen Taufen und Trauungen, Freigebung des Gottesdienstes). Der Prinz, welcher über die entsetzliche Lage seiner Landsleute in völliger Unkenntnis war, zeigte anfangs sehr lebhafte Teilnahme für die Angelegenheit, Rabaut reiste zu einem Besuche nach Paris (18. Juli 1755), aber wenn auch der briefliche Verkehr zwischen beiden noch einige Zeit wärte, ein praktisches Ergebnis hatten die Verhandlungen nicht.

Wichtiger und für das Schicksal der Protestanten bedeutungsvoller war die Broschüre von dem Parlamentsrat Ripert-Montclar: Mémoire au sujet des mariages clandestines des protestants de France 1755. Hier wurde in klarer und gründlicher Auseinandersetzung die Frage wegen des Civilstands der Protestanten besprochen und als gerechte und sichere Lösung der ungeheuren vorhandenen Missstände die Eheschließung vor dem bürgerlichen Gerichte empfohlen. Eine Wolke von Gegenschriften erhob sich, aber die einmal gestellte und so beantwortete Frage konnte nicht aus der Welt geschafft werden und Montclars Idee trug endlich, freilich erst nach einem Menschenalter, den Sieg davon.

Die Jare 1755—1760 verflossen in der gewonten Abwechslung von Ver-

Digitized by Google

folgungen und zeitweiser Duldung. Die lebendigste Anschauung von Rabauts unermüdeter Tätigkeit von seinem weitumfassendsten Wirken gibt sein Tagebuch, Bulletin 1878, p. 113. 171 sq. 1756 präsidirte er die Nationalsynode. Im Januar 1757, nach dem Attentat von Damiens auf Ludwig XV. richtete er eine Ermahnung an seine Landsleute mit der Aufforderung zur Treue gegen den Monarchen; gegen den Vorschlag, durch Gründung einer protestantischen Bank und durch ihre dem State gewärte Unterstützung in der drückenden Finanznot sich die Duldung zu erkaufen, verhielt er sich ablehnend (1759); auch der andere Vorschlag, Ludwig XV. ein freiwilliges Geschenk zu machen, wurde bald aufgegeben. Dem grausamen Befehl des Marschalls von Thomond, Gouverneur der Guienne, der die Protestanten unter schweren Strafen zwingen sollte, ihre Kinder katholisch taufen und ihre Ehen durch die Priester einsegnen zu lassen, setzte Rabaut im Verein mit seinem Kollegen Vincent eine würdige und entschiedene Antwort entgegen (Exhortation ou lettre pastorale aux Réformés de l'église de Nîmes 1761), in welcher den Protestanten offen angeraten wurde, lieber auszuwandern, als einer solchen Tyrannei sich zu unterwerfen. Die für Frankreich so verderblichen finanziellen Folgen der Aufhebung des Ediktes von Nantes waren trotz des langen Zeitraums dazwischen noch so stark in aller Erinnerung, dass von Seite der Regierung die Suspension des Befehls angeordnet wurde.

Eine Änderung der traurigen Lage der Protestanten konnte erst dadurch herbeigeführt werden, dass das Entsetzliche derselben mit all seinen abschreckenden Einzelheiten, mit dem Blutgerichte für ihre Geistlichen, den Galeeren für ihre Bekenner, den Gefängnissen für ihre Frauen in seiner ganzen Größe zur allgemeinen Kenntnis kam. Die Hinrichtung von Rochette und den 3 Brüdern Greniers, der Justizmord an Jean Calas war die zum Himmel schreiende Anklage gegen eine ungerechte, barbarische und unzeitgemäße Gesetzgebung.

Am 13. Sept. 1761 wurde der protestantische Geistliche François Rochette, ein 26jähriger, in seinem Berufe ausgezeichneter Mann, der im obern Languedoc und im Quercy seinen Wirkungskreis hatte, bei der Rückkehr von einer Taufe in der Nähe von Caussade verhaftet; er gab sich sogleich als Geistlichen zu erkennen. Eine große Aufregung bemächtigte sich der ganzen Gegend, man fürchtete gegenseitige Gewalttaten, viele Protestanten wurden verhaftet, darunter die drei Edelleute Grenier de Commel, de Sarradou und de Lourmade, welche bewaffnet nach Caussade gekommen waren (15. Sept.). Die Gefangenen wurden nach Cahors, Montauban und zuletzt nach Toulouse gebracht; das Parlament dieser fanatisch katholischen Stadt verurteilte Rochette zum Tode am Galgen, die 3 Brüder zur Enthauptung (18. Febr. 1762). Umsonst hatten Rabaut und Court de Gebelin ihre Stimme für die Unglücklichen erhoben, der erstere wandte sich in beweglichen Schreiben an Maria-Adelaide, die älteste Tochter Ludwigs XV., an den Herzog von Richelieu und den von Fitzjames (25. Sept., 30. Sept., 30. Nov.), es erfolgte keine Begnadigung und am 19. Febr. erlitten die 4 Protestanten mit der Seelenruhe gläubiger Christen, mit dem Mut altchristlicher Märtyrer ihre furchtbare Strafe. Im Angesichte der zuckenden Leichname seiner Brüder hatte der jüngste Grenier die Aufforderung des Henkers, durch den Übertritt sich zu retten, mit der würdigen Mannung: Thue deine Pflicht, beantwortet. Das Aufsehen, welches diese 4fache Hinrichtung erregte, war ungeheuer, die Protestanten trauerten um ihre Blutzeugen, aber auch unter den Katholiken machte sich eine immer größere Teilnahme bemerkbar. Sie wuchs durch die Standhaftigkeit, mit welcher Jean Calas seine Unschuld beteuerte und sein entsetzliches Loos trug.

Calas (geb. 1698 in La Cabarède bei Castres) war ein ehrenwerter allgemein geachteter Kaufmann in Toulouse, seit 40 Jaren dort ansässig, ein stiller, ernster Mann, guter Protestant, aber one jede Spur der Unduldsamkeit gegen die Katholiken, seine Frau (Anna Rose de Cabibel, seit 1731 mit ihm verheiratet), eine verständige, tüchtige Hausfrau und treue Mutter, die durch ihren ungebeugten Heldenmut während der schrecklichen Katastrophe, welche über ihr Haus hereinbrach, die Bewunderung aller Unparteiischen erregte. Die 4 Söne waren der Eltern wenig würdig, der dritte, Louis, war 1759 zum Katholizismus über-

Digitized by Google

getreten, um so mehr folgten die beiden Töchter den Grundsätzen ihrer Eltern, und die Magd Viguière, eine eifrige Katholikin, die jeden Tag die Messe besuchte und zweimal in der Woche kommunizirte und nie von der Familie in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten gehindert worden war, seit 24 Jaren in der Familie diente, alle Freuden und nun auch die Leiden derselben in vollem Maße teilte, reihte sich würdig denselben an. Der älteste Son Marc-Antoine, geboren den 5. November 1732, ehrgeizig, mit einigem rednerischen Talent begabt, studirte die Rechte, war aber durch seine Zugehörigkeit zum Protestantismus an dem Eintritt in die Praxis gehindert. In ein Handelsgeschäft einzutreten gelang auch nicht und verbittert dadurch fürte er ein müßiges, keineswegs tadelloses Leben, er spielte gern, in seiner Tasche fanden sich an seinem Todestage obscöne Gedichte. Am 13. Okt. 1761, Abends 9½ Uhr, fand sein Vater ihn erhängt im Magazin, der etwas melancholische Jüngling one religiösen und sittlichen Halt hatte sich selst entleibt. Aber aus der Menge, welche auf das Jammergeschrei der Angehörigen sich schnell vor dem Hause gesammelt hatte, ließen sich bald Stimmen hören mit der furchtbaren Anklage: diese Hugenotten haben ihren Son getötet, weil er zum Katholizismus übertreten wollte. Der Capitoul (städtischer Magistratsbeamter), David de Beaudrigue, ein ebenso ehrgeiziger als fanatisch beschränkter Mensch, ging auf diesen Verdacht, dass es eine Religionsangelegenheit sei, mit blindem Eifer ein, ließ, one eine Lokalinspektion vorzunehmen, die Familie Calas und einen Freund, welcher bei ihnen den Abend zugebracht hatte, Gaubert Lavaysse (geb. 1741) verhaften. Diese verhängnisvolle Ban „einer Glaubenssache" verließ der Prozeß nicht mehr in allen seinen Stufen. Das von allem Luxus der katholischen Kirche begleitete Leichenbegängnis des Gestorbenen, die Prozessionen und feierlichen Totenämter für ihn, wobei der Katholizismus ihn als Übergetretenen und Märtyrer für sich in Anspruch nahm, obgleich die Vermutung, dass er habe übertreten wollen, nicht im mindesten begründet war, erhitzten mit ihrem auf die Einbildungskraft der fanatischen, den Protestanten stets feindlich gesinnten Bevölkerung von Toulouse berechneten düstern Pompe die Gemüter immer mehr, sodass der Mord überall geglaubt wurde. Die armen Angeklagten hatten die Bevölkerung, Klerus und Gericht gegen sich, der übergetretene Son Louis benahm sich ebenso ungeschickt als feig und Calas selbst hatte einen schlimmen verhängnisvollen Fehler begangen, indem er, um die Ehre der Familie und die des Selbstmörders, welchem kein ehrliches Begräbnis zukam, zu retten, den Seinen gebot zu sagen, sie haben ihn tot auf dem Boden liegend gefunden und so den Selbstmord zu verschweigen; bei dem ersten eigentlichen Verhöre gestanden sie freilich den waren Sachverhalt, aber das Mistrauen gegen ihre Glaubwürdigkeit blieb bestehen. Alle Phasen des Prozesses, bei welchem die schwerfällige Justiz jener Zeit unterstützt wurde durch eine ungerechte Handhabung, zu beschreiben, ist hier nicht der Ort. Das Urteil, welches das Parlament von Toulouse, teilweise eingeschüchtert durch die Volksstimmung mit 14 gegen 7 Stimmen, am 9. März 1762 fällte, verurteilte Jean Calas, die ordentliche und außerordentliche Folter zu erstehen, lebendig gerädert und dann verbrannt zu werden. In seiner ganzen Gräßlichkeit wurde dasselbe am 10. März vollstreckt, nur dass Calas nach zwei fürchterlichen Stunden auf dem Rade zugebracht, aus Gnaden erdrosselt und sein Leichnam in das Feuer geworfen wurde. Unter den größten Schmerzen, bis zum letzten Athemzug beteuerte er seine Unschuld, und diese Standhaftigkeit rettete den übrigen Angeklagten wenigstens das Leben. Pierre wurde verbannt, aber in ein Kloster gesteckt, aus dem er nach Genf entfloh. Die Witwe Calas, die ihren Mann nach seiner Verhaftung nicht mehr sah, Lavaysse und die Magd Viguière, welche treulich das Loos der Familie geteilt hatten, wurden freigelassen, die Töchter, welche am Tage der Tat nicht in Toulouse gewesen waren, in ein Kloster gesteckt.

Es ist weltbekannt, dass es dem allgewaltigen Einfluss Voltaires gelang, eine Kassation des Bluturteils herbeizuführen. Im Interesse der geschändeten Menschlichkeit griff er zur Feder, sparte nicht Mühe noch Zeit, setzte mit nimmer müdem Eifer alle ihm bekannten Kreise der Aristokratie der Geburt und des Geistes

Digitized by Google

in Bewegung und zog sie in das Interesse der unglücklichen Familie. Am 4. Juni 1764 wurde das Urteil des Parlaments von Toulouse kassirt, den 9. März 1765 die Angeklagten und ihr Gedächtnis rehabilitirt. Königliche Gnade und das in den weitesten Kreisen auch des Auslandes erweckte Mitleiden gab der ruinirten Familie die Mittel zu einer bescheidenen Existenz.

Unter den Protestanten Frankreichs rief der Prozeſs gegen Calas eben so große Aufregung als Bestürzung hervor, um so mehr, da in dem erzbischöflichen Monitorium vom 17. Okt. 1761 von einer Versammlung von Protestanten geredet war, in welcher der Tod des jungen Calas beschlossen worden sei, ja es war sogar die lügnerische Behauptung ausgesprochen worden, daſs ihre Glaubenslehre dem Vater die Ermordung eines solchen abtrünnigen Kindes gebiete. Manche Familien schickten sich an auszuwandern, Verfolgungen schienen in Aussicht zu stehen. Rabaut beruhigte nach besten Kräften; gegen die erwänte wanwitzige Verleumdung trat er in einer Schrift La calomnie confondue auf, in welcher er warm und mit edler Entrüstung diese Anklage zurückwies und die Sache seiner angeklagten Landsleute verteidigte. Aber nach Beschluſs des Toulouser Parlamentes wurde sie am 7. März 1762 durch Henkershand verbrannt, gegen den wolbekannten Autor wagte man aber nicht vorzugehen, weil man seinen beruhigenden Einfluſs auf die protestantische Bevölkerung kannte und jeder Unruhe vorzubeugen wünschte.

Das Aufsehen, welches die Bluttage von Toulouse überall erregten, hatte die öffentliche Meinung auf die unglückliche Lage der Protestanten, die in so greller Beleuchtung kund geworden, aufmerksam gemacht, die Stimmen der Duldung wurden immer zalreicher und mächtiger. Es war, wie wenn die Unduldsamkeit mit diesem Akt des Fanatismus und der Ungerechtigkeit ihrem jarhundertelangen blutigen Wirken noch ein letztes Siegel hätte aufdrücken wollen, die Verfolgungen nahmen von Jar zu Jar ab, einzelne Gewalttaten kamen immer noch vor (bis in das Jar 1783 wurden durch Lettres de cachet Eltern ihrer Kinder beraubt, 1766 wurde in Béarn eine Versammlung gesprengt, 1770 wurde der Geistliche Charmuſy, der im Gefängnis starb, 1773 Braca verhaftet, aber sogleich wider freigelaſſen); an manchen Orten errichteten die Protestanten Bethäuser, in die Versammlungen, welche sich immer mehr an die Öffentlichkeit wagen durften, brachte man Stüle und Bänke mit ꝛc., und besonders seit der Thronbesteigung Ludwigs XVI. 1774 machte sich eine duldsamere Praxis immer mehr geltend. Der französische Protestantismus war 1760 durch die Anstrengung von A. Court, Rabaut und seiner Kollegen faktisch gegründet und organisirt; es galt, die rechtliche und statliche Anerkennung zu erwirken und die Anstrengungen von Court de Gebelin, von Rabaut und seinem Sone Rabaut Saint-Etienne waren diesem schönen Ziel mit unermüdeter Ausdauer gewidmet; durch Korrespondenz mit einflussreichen Personen und durch Herausgabe von Denkschriften arbeiteten sie darauf hin, aufs kräftigste unterstützt von Malesherbes durch seine Schrift Sur le mariage des Protestants 1784, durch Lafayette, der mit Rabaut Saint-Etienne in Korrespondenz trat (1785), durch Rulhières (s. dessen Geschichte Éclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes 1788). 1769 hatte die letzte Gefangene Marie Durand nach 38järiger Haft den Turm von La Constance in Aigues-Mortes verlaſsen dürfen, 1774 wurden die beiden letzten Galeerensträflinge Paul Achard und Antoine Riaille nach 39järiger Gefangenschaft freigegeben.

Vom November 1787 datirt das Toleranzedikt Ludwigs XVI., welches allerdings den Katholizismus als die alleinige Statsreligion feststellte, aber den nicht katholischen Untertanen bestimmte Rechte gewärte und jene grausamen Strafen ꝛc. vollständig aufhob. Bis zur letzten Stunde hatte der Klerus Widerspruch eingelegt, remonstrirte das Pariser Parlament und erst am 29. Jan. 1788 wurde das Edikt einregistrirt, um nach kurzer Geltung von den Stürmen der Revolution verschlungen zu werden.

Rabaut erlebte den Triumph der Sache, für welche er sein Leben eingesetzt hatte; 1763 (10. Juni) leitete er als Moderator die Beratungen der National-

Digitized by Google

synode, unermüdet setzte er sein Evangelisationswerk fort, unterstützt von seinem ältesten Sone, endlich unverfolgt, bis am 6. Okt. 1785 das Konsistorium zu Nimes dem durch Anstrengung, Entbehrungen und Arbeit frühe Gealterten und Hinfälligen volle Freiheit in Beziehung auf die Verwaltung seiner geistlichen Funktionen gab, mit Beibehaltung von Titel, Rechten und Gehalt. Die wolverdiente Ruhe nach 50järigem Dienste am Evangelium genoss der allgemein geachtete protestantische Geistliche friedlich in seiner eigenen Behausung, aber die wilden Wogen der Revolution trübten auch seine letzten Lebenstage. Zwar hatte sie statt bloßer Duldung die volle Gewissensfreiheit gebracht und der ganze Gegensatz der jetzigen und der früheren Lage ist in den berühmten Worten Rabaut Saint-Etiennes enthalten, welche er am 15. März 1790 als Vicepräsident der konstituirenden Versammlung seinem Vater, dem geächteten Geistlichen der Wüste, schrieb: der Präsident der Nationalversammlung liegt zu Ihren Füßen. Ein schöner Tag für P. Rabaut war ferner die Einrichtung eines öffentlichen, regelmäßigen protestantischen Gottesdienstes in der dazu gemietheten Dominikanerkirche zu Nimes (1792), wozu er unter Tränen das Einweihungsgebet sprach, aber mit der Proklamation des Kultus der Vernunft wurde auch er seiner Stelle enthoben, später verhaftet und da er aus Schwäche nicht gehen konnte, unter dem Hongeschrei einer wüsten Volksmenge in die Citadelle von Nimes geführt. Mehrere Monate blieb er dort, bis der 9. Thermidor auch ihm die Freiheit wider gab, aber die Leiden im Kerker, der Schmerz um den Verlust seiner Frau und seines ältesten Sones, und der Kummer über das Schicksal seiner Kirche hatten die schwachen Kräfte vollends aufgerieben. Freitag den 25. Sept. 1794, Abends 4 Uhr, starb er in seiner Wonung und wurde nach protestantischer Sitte, da die Protestanten nicht überall Kirchhöfe hatten, im Keller derselben bestattet. Man ist gegenwärtig beschäftigt, in dem Hause, Ecke der Str. des Bains und Grétry, (letztere heißt im Munde des Volkes gewönlich Paul Rabaut), welches jetzt als Waisenhaus für das Departement Gard dient, ihm ein einfaches Denkmal zu errichten.

Schriftsteller ist Rabaut nicht gewesen, außer den genannten Gelegenheitsschriften besitzt man von ihm nur Précis du catéchisme d'Ostervald, zum praktischen Gebrauch für seine Gemeindeglieder bestimmt, bei welchen sich der Mangel an kirchlichen und religiösen Büchern empfindlich geltend machte, oft aufgelegt. Seine umfassende Korrespondenz (um seine Adresse geheim zu halten, wälte er die verschiedensten Namen, z. B. Théo, Théophile, Tuabar, Denis, Mdselle Jeannette ꝛc.), für deren Sammlung er trotz seines gefarvollen Wanderlebens eifrige Sorge hatte, ist jetzt im Besitz der Société de l'histoire du Protestantisme français in Paris und bildet neben den Papieren Courts (in Genf) die reichhaltigste Quelle für die französisch-protestantische Kirchengeschichte jener Zeit.

Noch einige Worte über die Söne Rabauts. Der älteste Rabaut Saint-Etienne, reich begabt, mit bedeutendem rednerischem Talent ausgerüstet, auch mit entschiedener Neigung zu wissenschaftlichen Studien erhielt seine theologische Ausbildung zuerst in Genf, dann in dem evangelischen Seminar zu Lausanne. 1763, ein Jar nach Rochettes Tod, hielt er seine erste Predigt „in der Wüste", 1764 wurde er in Lausanne ordinirt und nun schlug er die Laufban seines Vaters ein, der ihm das leuchtendste Vorbild von Opfermut und Frömmigkeit war. 1765 wurde er der Kollege desselben, seit der Aufhebung des Ediktes von Nantes wider der erste Son eines Geistlichen, der zu Lebzeiten des Vaters wider Geistlicher wurde. 1768 heiratete er ein Fräulein Boissière. Aber Anlage, Neigung und die Zeitrichtung fürten ihn von seinem einfachen Predigerberufe mitten in das Getriebe der hohen Politik. 1785 begab er sich nach Paris, um nach dem Tode Courts de Gebelin für die Befreiung seiner Glaubensgenossen zu wirken; es gelang ihm bald mit den einflussreichsten Männern (Rulhière, Malesherbes, Lafayette), auch mit den litterarischen Koryphäen in Verbindung zu treten, sodass seine Bemühungen nicht vergeblich waren. Die allgemeine Achtung, in welcher er stand, verschaffte ihm eine Stelle als Abgeordneten des III. Standes von seiner Vaterstadt. Auf das eifrigste nahm er an den Verhandlungen teil

Digitized by Google

nd mit Freuden begrüßte er die Freiheiten, welche die Revolution seinen so nge gequälten Glaubensgenossen gewärte. Seine Richtung war eine gemäßigte, : schloss sich den Girondisten an und teilte auch deren Loos. In dem Prozess gen den König sprach er sich entschieden gegen die Kompetenz der Versammlung us, nachdem diese aber einmal beschlossen war, stimmte er für die Schuld des Monarchen mit Milderungsgründen. Am 2. Juni 1793 sollte er verhaftet wer- n, es gelang ihm zu entkommen, den 28. Juli wurde er proskribirt, längere eit verbarg er sich mit seinem Bruder R. Pomier bei der Familie Payzac, ne Indiscretion verriet ihren Aufenthalt, am 4. Dez. wurden sie verhaftet, am Dez. bestieg Rabaut Saint-Etienne das Schaffot; sein Bruder wurde in der onciergerei vergessen und nach Robespierres Tod freigelassen. Die Frau R. St. Et. tete sich selbst, als sie die Nachricht von der Hinrichtung ihres Mannes erfur.

Rabauts Werke sind gesammelt herausgegeben von seinem Freunde Boissy Anglas, 6 Bände, Paris 1820—26. Wir heben daraus hervor Le vieux Cé- mol oder Anecdotes de la vie d'Ambroise Borelly, 1779, unter verändertem itel mehrfach 1788, 1820, 1826 ꝛc. aufgelegt, wo in den Rahmen einer fingir- n Familiengeschichte alle die Bedrückungen und Verfolgungen, welche die Pro- stanten gesetzmäßig treffen konnten, mit erschütternder Einfachheit erzält wer- n; Lettre sur la vie de Court de Gébelin, Par. 1784; Lettres à M. Bailly ur l'histoire primitive de la Grèce, Par. 1787, Studien, zu welchen ihn sein reund und Lehrer Court de Gebelin veranlasst hatte, und unter den revolutions- schichtlichen Schriften besonders Almanach historique de la Révol. française, 91, mit ihrer Fortsetzung oft aufgelegt und auch ins Englische, Deutsche, Hol- ndische übersetzt u. d. T.: Précis historique de la Révol. franç. eine klare ein- che und zuverlässige Darstellung der Ereignisse bis zum J. 1792.

Rabaut Pomier ergriff auch die Laufban seines Vaters, erhielt seine Bil- ung ebenfalls in Genf und Lausanne, wurde 1770 Geistlicher in Marseille, der ie dort seit der Aufhebung des Edittes von Nantes, 1772 in Montpellier. uch er spielte später eine politische Rolle und saß in dem Konvente, welcher dwig XVI. zum Tode verurteilte. Er selbst entkam mit genauer Not dem ode unter der Schreckensherrschaft. (s. o.). Er war Mitglied des Rates der ten, schloss sich später an Napoleon an, wurde Beamter in der Verwaltung, rte aber 1803 wider zu seinem geistlichen Stande zurück und war evangelischer eistlicher in Paris. Unter der Restauration wurde er als Königsmörder ver- nnt, nach 2 Jaren erhielt er die Erlaubnis zur Rückkehr. Am 16. März 1820 rb er allgemein geachtet in Paris.

Der jüngste Son Rabauts widmete sich dem kaufmännischen Stande.

Eine des Gegenstandes würdige Biographie Rabauts gibt es noch nicht; ıstor Dardier in Nîmes ist meines Wissens mit der Abfassung einer solchen genwärtig beschäftigt; die Schrift von Borrel, Biographie de Paul Rabaut et ses trois fils, 1854, kam mir nicht zu Gesicht; L. Bridel, Trois séances sur R., Lausanne 1859, ist unbedeutend. Das Vorstehende ist entnommen Ch. oquerel, Histoire des églises du Désert. 1. 2, Paris 1841, immer noch das ıfassendste und reichhaltigste Werk über diesen Zeitraum; E. Hugues, A. Court, istoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIII. siècle, 1. 2, ris 1872, ebenso gründlich als anregend; Haag, La France Protestante T. VIII, 58; Corbière, Histoire de l'église de Montpellier; (Borrel, Histoire de l'église formée de Nîmes, 1856, kam mir nicht zu Gesicht), und viele Abhandlungen d Notizen im Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français. — er Calas ist die Monographie von Athan. Coquerel fils. Jean Calas et sa mille, II. Éd. Paris 1869, bei weitem das beste Werk, ausgezeichnet durch warme, er doch unparteiische Darstellung wie durch umfassende Kenntnis und Angabe r Quellen und Litteratur; vgl. auch Desnoiresterres Voltaire T. 6, 1875; rbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, 1861. Ein auf genauer achkenntnis beruhendes Bild der ganzen Lage der Protestanten und der Tätig- t Rabauts hat Bungener entworfen in dem religiösen Roman: Trois sermons us Louis XV, 1—3, Paris 1850. **Th. Schott.**

Digitized by Google

Rabba (Rabbath Amon), s. Ammoniter Bd. 1, S. 346.

Rabbinen, s. d. einzeln. Art. Aben Esra Bd. I, S. 61; Abrabanel Bd. I, S. 92; Elias Levita Bd. IV, S. 472; Kimchi (im Suppl.); Maimonides Bd. IX, S. 144; Raschi.

Rabulas, mit richtigerer Schreibung des Namens Rabbûlâ (= ἀρχιποιμήν), Bischof von Edessa, Vorgänger und dogmatischer Gegner des bekannten Ibas, entschiedener Anhänger der ephesinischen Synode von 432. Nach seiner ausführlichen Biographie (bei Overbeck S. 159—209) war er bis 8. Aug. 435, im ganzen 24 Jare weniger 3 Monate im Amt, ein ebenso energischer als einsichtiger Mann, von seinen Untergebenen gleich gefürchtet und geliebt, eines heidnischen Mannes Son, ein zweiter Josias, der als Bischof die Synagoge der Bardesaniten und das Bethaus der Arianer zerstörte, die Marcioniten mit Geduld, die Manichäer mit Weisheit überwand, durch Beseitigung der Borborianer, Audianer, Sadducäer und Messallianer der Kirche Ruhe geschafft hatte, bis die alte Irrlehre des neuen Juden Nestorius neue Streitigkeiten brachte. Von schriftstellerischen Arbeiten ist verhältnismäßig weniges erhalten: 1) aus seiner Korrespondenz nur Bruchstücke von Briefen, an Andreas von Samosata, ob er wirklich, wie man sage, der Verfasser eines in nestorianischem Geiste geschriebenen Stückes gegen Cyrills Kapitel sei, an Gemellinus, Bischof von Perrhi über Mißbräuche beim Abendmale, an Cyrill von Alexandrien (sein Biograph gibt an, 46 Briefe aus dem Griech. ins Syr. übersetzt zu haben); 2) eine Anzal Regeln für Mönche und Kleriker; 3) kirchliche Hymnen, die aus dem Griechischen übersetzt zu sein scheinen; 4) eine Predigt, die er zu Konstantinopel hielt, ob Maria Θεοτόκος sei, oder nur so genannt werden dürfe, oder nicht einmal letzteres.

Quellen: S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta ed. J. J. Overbeck, Oxonii 1865, p. 159—248. 362—378. Breviarium feriale Syriacum (Rom. 270 f., 283 f.), Nomocanon des Barhebräus (Mai, Nova collectio X. 1838). Sämtliche Prosaschriften des Rab., mehrere der Hymnen, der ausführliche Panegyrikus auf sein Leben, sowie ein weiterer auf seine Bekehrung bezüglicher Bericht aus dem Leben des Akömeten Alexander wurden von Bickell für die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter übersetzt (1874. Ausgewälte Schriften der syr. KVV. Aphraates, Rab., Isaak von Ninive; Rab. S. 153—271); daselbst eine Einleitung über sein Leben und seine Schriften, in welcher namentlich die schwankenden Angaben über seine anfängliche Stellung zum Nestorianismus besprochen werden. Assemani, B. O. I, 198; Bickell, Conspectus rei Syr. litt. p. 22; insbesondere G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus 449 (Kiel 1873, 4°), S. 87, Anm. 45 und die dort angegebenen Stellen; Zotenberg, Catalogues des mss. syriaques Nummer 145—147. **E. Nestle.**

Rabbertus, nach seinem Klosternamen Paschasius, Abt zu Corbie in der Picardie, nimmt unter den kirchlichen Schriftstellern der karolingischen Zeit eine ausgezeichnete Stelle ein. Über sein Leben ist nur das wenige bekannt, was sich aus zerstreuten Notizen in seinen eigenen Schriften ergibt und was der Bischof Engelmodus von Soissons in seinem Panegyricus auf Rabbert mitteilt (abgedruckt bei Mign. t. CXX, 25 ff.). Die Vita aus dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jarhunderts bei Mab. A. S. IV, 2, p. 577 gibt keine selbständigen Nachrichten. Rabbert ist gegen Ende des 8. Jarhunderts in oder bei Soissons geboren; nach dem frühen Tode der Mutter ausgesetzt (Eng. c. 26 A) und in die Marienkirche zu Soissons gebracht, wurde das Kind von den dortigen Benediktinerinnen aufgenommen und erzogen (de part. Virg. praef. p. 1367: Longe diu a puero vester alumnus. Mabillons Änderung des Vesona in der Zuschrift in Suessona scheint mir zweifellos richtig). Obgleich er schon als Knabe mit der Tonsur die Bestimmung zum Mönchsstande erhalten hatte, kehrte er dennoch im Jünglingsalter in die Welt zurück (exp. in Ps. XLIV, lib. III, p. 1040. Praef. in exp. Matth. IX, p. 643). Lange kann sein weltliches Leben nicht gedauert haben; denn schon vor 814 trat er in das Kloster Corbie (diese Zeitbestimmung ergibt sich daraus, daß Adalhart 814—821 verbannt war, Vit. Adalh. 30), des-

Digitized by Google

en Abt Adalhard, ein Verwandter Karls d. Gr., fortan ihm Lehrer und Vater
urde. Durch Frömmigkeit, sittlichen Ernst und umfassende theologische Bildung
eichnete er sich bald vor seinen Brüdern aus. Seine Schriften bezeugen, dafs er
icht nur in der klassischen Litteratur eine für seine Zeit sehr seltene Belesenheit
efafs, — er kannte Cicero, Virgil, Horaz, Terenz, — sondern sich auch mit dem
tudium der Schrift und der Väter in eingehender Weise beschäftigte; und zwar
ar er nicht bloß mit den großen Auktoritäten der morgen- und abendländischen
irche, sondern selbst mit dem montanistischen Tertullian vertraut und bewunderte
essen Beredsamkeit (vita Adalh. no. 33). Der griechischen Sprache war er one
weifel kundig; seine häufige Berücksichtigung der Septuaginta könnte indessen
uch in seiner Bekanntschaft mit den Kommentaren des Hieronymus ihren Erklä-
ungsgrund finden. Ebenso zeigt er Kenntnis im Hebräischen; in dem Anfang
er Schrift de partu virginis geht er bei Erörterung der Stelle 1 Mos. 3, 16
uf den Grundtext zurück. Dem Reichtume seines Wissens hatte er es wol zu
anken, dafs er bald als Lehrer der jungen Mönche in Corbie Verwendung fand.
ls Schüler von ihm werden der jüngere Adalhard, der hl. Ansgar, Hildemann
nd Odo, beide Bischöfe von Beauvais, Warinus, Abt des sächsischen Corvey,
ewänt. Sonntäglich pflegte er den Konventualen die evangelischen Perikopen in
haulicher Weise auszulegen; in fortlaufenden Vorträgen erklärte er ihnen das
vangelium des Matthäus (Prol. in Mt. p. 31). Seine schriftstellerische Tätig-
eit füllte nur seine Mufestunden aus; seine Hauptsorge war den durch die Or-
ensregel vorgeschriebenen Pflichten gewidmet (ib. 34). Welches Vertrauen ihm
dalhard bewies, zeigt die Tatsache, dafs Radbert ihn und seinen Bruder Wala
n Jare 822 nach Sachsen begleitete, um dort mit ihnen die Stiftung von Neu-
orvey vollziehen zu helfen. (Vit. Wal. I, 7). Sein Ansehen im Kloster er-
ibt sich daraus, dafs nach dem Tode Adalhards (826) die Mönche ihn an den
of sandten, um die Bestätigung der Wal Walas zu erwirken (ib. c. 11). Auch
er Kaiser benützte ihn zu Sendungen (ib. 1, 8; 2, 10). Ungeachtet dieser aus-
eichneten Stellung, die Radbert unter seinen Brüdern einnahm, ließ er sich
icht bewegen, die Priesterweihe anzunehmen; er bezeichnete sich noch 844 als
vita (Briefe an Karl d. K. p. 1259). Nach dem Tode des Abtes Isaak im
are 844 wurde er selbst zum Abte erwält. Im Jare 846 finden wir ihn als
olchen auf einer Synode zu Paris, welche die Privilegien seines Klosters be-
ätigte (Mans. Coll. conc. XIV, 843). Im Jare 849 wonte er der Synode zu
hiersy bei, auf welcher Gottschalk verdammt wurde. Dafs auch er zu den Geg-
ern desselben gehörte, beweisen die Worte im 8. Buche seines Kommentars zum
atthäus: quapropter scire certo debemus, quotiens aliquis perit, non ex prae-
estinatione Dei, ut quidam male sentiunt, neque ex voluntate Patris
erit, sed proprio suo peccato justoque Dei judicio. Wärend Radbert die Stelle
es Abtes bekleidete, nahm die Sorge für sein Kloster seine Aufmerksamkeit und
ätigkeit so umfassend und ausschließlich in Anspruch, dafs er die ihm liebgewor-
enen theolog. Beschäftigungen fast ganz zur Seite legen mufste (Praef. in expos.
atth. V, p. 333). Bald kamen Ereignisse hinzu, welche ihm seine Stellung
erleideten. Schon Wala scheint die Klosterdisziplin nur mit Anwendung der
ußersten Strenge aufrecht gehalten zu haben (Vit. Wal. I, 23); unter seinen beiden
ächsten Nachfolgern Heddo und Isaak sank sie und Zügellosigkeiten rissen ein
ib. 10); um so begreiflicher ist es, dafs die Strenge in der Handhabung der
rdensregel, zu welcher Radbert zurückkehrte, Unzufriedenheit und Parteiung
ervorrief; der Mönch Ivo, deshalb aus dem Kloster gestoßen oder entwichen,
nd sogar einen Beschützer an Karl dem Kalen und erwirkte sich von ihm einen
chirmbrief, der ihm Straflosigkeit zusicherte (Serv. Lup. ep. 56 f.); die Spal-
ung erhielt warscheinlich neue Narung durch die Streitigkeiten, in welche Pascha-
ius mit dem Mönche Ratramnus verwickelt wurde (s. u.). So reiste 851 in
em Abte der Entschlufs, seine Würde niederzulegen (Praef. in expos. Matth.
X, p. 643). Sein Nachfolger wurde sein Schüler Odo, später Bischof von
Beauvais. Hier fällt ein Schleier über Radberts ferneres Leben; dafs er näm-
ich um eine geraume Zeit seine Amtsniederlegung überlebt haben müsse, dür-

Digitized by Google

sen wir daraus mit Sicherheit folgern, daſs die Hälfte seiner Schriften dieser wiedergewonnenen Muße ihre Entstehung zu verdanken hat; aber über den ferneren Verlauf seines Lebens und seiner Geschicke sind wir one alle Nachricht; daſs er in Corbie gestorben und in der Johanniskirche daselbst begraben ist, zeigen die Worte eines handschriftlichen Martyrologiums zum 26. April: Corbeia Monasterio transitus S. Radberti abbatis et confessoris: sepultus est in ecclesia S. Joannis Evangelistae medio loco ante introitum presbyterii, Mab. P. R. elog. hist., A. S. IV, 2, auch bei Migne. CXX. Das Jar seines Todes ist unbekannt. Unter dem dreiſsigsten Abte von Corbie, Fulco, sollen so viele Wunder über dem Grabe des Radbert geschehen sein, daſs auf Beschluſs des apostolischen Stules am 12. Juli 1070 seine Überreste der bisherigen Ruhestätte entnommen und feierlich in der St. Peterskirche zu Corbie beigesetzt wurden.

Wir besitzen von Radbert 10 Schriften: 1) Expositio in Matthaeum in zwölf Büchern, von denen er die vier ersten als Mönch, die folgenden nach Abdikation geschrieben hat (Prol. l. V. p. 333); in diesen letzten Abschnitt seines Lebens gehören auch 2) die expositio in Psalmum XLIV, und 3) die expositio in lamentationes Jeremiae, von welcher letzteren er sagt, er habe sie, vom Überdruſs eines langen Lebens erschöpft, abgefaſst (Prol. p. 1059); 4) liber de corpore et sanguine Christi, verfaſst auf Wunsch des Abtes Warin von Neu-Corvey, 831; das Jar ergibt sich aus der Erwänung der Verbannung des Arsenius (d. h. des Abtes Wala) prol. 1265, vgl. V. Wal. 1, 8, p. 1577; als Abt, also nach 844, sandte er es Karl dem Kalen auf eine Aufforderung des Königs hin (Vſ. an Karl p. 1259); 5) epistola ad Frudegardum, warscheinlich nach der Niederlegung seiner Abtswürde geschrieben, vgl. die Selbstbezeichnung S. 1351 „Paschasius, senex tuus et monachorum omnium peripsema“; 6) de part. virginis, ebenfalls im hohen Alter geschrieben (p. 1367: multo jam senio confectus), doch vor 846, da die Äbtissin Theodrate, der die Schrift gewidmet ist, in diesem Jare starb; 7) de fide, spe et charitate, verfaſst, ehe er Abt wurde: er nennt p. 1389 den Abt Warin von Neu-Corvey, auf dessen Aufforderung er das Buch schrieb, pater; 8) de passione S. Rufini et Valerii, Bearbeitung eines älteren Martyriums, von Radbert als Abt unternommen (p. 1489); 9) de vita S. Adalhardi, verfaſst kurz nach dessen Tode (826): omnium nostrorum subita desolatio, praef. 3, S. 1509. 10) epitaphium Arsenii, die Biographie des Abtes Wala durchgängig mit pseudonymen Namen in zwei Büchern, das erste nach Walas Tod (836), das zweite nach seiner eigenen freiwilligen Amtsentsagung geschrieben, lib. II, introd. p. 1605.

Was die Bedeutung Radberts als Exeget anlangt, so hält sein Kommentar über den Matthäus eine schöne Mitte zwischen exegetischer und praktischer Behandlung. Er selbst bekennt in der Vorrede zum 6. Buche, daſs er die übereinstimmenden Auslegungen und Zeugnisse der Väter sich angeeignet und in diesem Kommentare in einander verarbeitet habe, so daſs ihnen der Inhalt, ihm selbst nur die Behandlung angehöre. Besondere Anerkennung verdient der Grundsatz der exegetischen Nüchternheit, den er in dem Prologe zum 5. Buche aufstellt: Nos nec tropologias secuti sumus Evangelii in explanatione nec mysticas sententiarum intelligentias, sed solummodo simplicem sensum dictionum in brevi, prout oportuit, explicavimus. Freilich hat er diesen hermeneutischen Grundsatz nicht immer streng festgehalten, in den beiden alttestamentlichen Kommentaren herrscht die Allegorie.

In den drei Büchern über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe hat er das System der sogenannten theologischen Tugenden entwickelt. Er zeigt sich dabei als entschiedener Augustinianer; die meisten von ihm aufgestellten Grundsätze sind nur Widerholung augustinischer Sentenzen, aber nicht mehr in der sporadischen Weise, wie sie von dem groſsen Bischof zu Hippo ausgesprochen wurden, sondern in geschlossener, fertiger Form. Man vergl. Ritter, Geschichte der Philosophie VII, 196 f.; ebenderselbe, die christliche Philosophie, Göttingen 1858, I, 471 f.

Wenn schon in dieser Schrift Radbert als echter Traditionarier erscheint, so

Digitized by Google

tritt dieser Charakter noch weit bestimmter und bedeutsamer in der Schrift de corpore et sanguine Domini hervor, der ersten zusammenfassenden Abhandlung, welche in der christlichen Kirche über das Abendmal geschrieben worden ist, die zugleich den ersten Streit über das heil. Abendmal veranlaßt und den Ruhm des Radbert als Vertreters der kirchlichen Rechtgläubigkeit in den Augen der Nachwelt sicher am festesten begründet hat. Bis dahin hatten sich zwei Standpunkte in der Abendmalslehre, der symbolische und metabolische, friedlich neben einander behauptet und es hatte keinen Streit veranlaßt, daß der eine in dem konsekrirten Brote und Weine den durch Verwandlung entstandenen Leib und Blut Christi sah, der andere dagegen nur die Zeichen der letzteren. Die Eigentümlichkeit des Standpunktes Radberts ruht darin, daß er, obgleich nach seiner theologischen Grundanschauung Augustinianer, die symbolische Vorstellung Augustins über das Abendmal, wie sie namentlich in den Traktaten über das 6. Kapitel des Johannesevangeliums entwickelt ist, mit der Verwandlungslehre Anderer kombinirt und aus beiden die Elemente seiner nur um dieser Zusammensetzung willen neuen Theorie entlehnt. Man könnte sagen, er hätte zwischen beiden vermittelt, wenn er nicht fest davon überzeugt gewesen wäre, daß auch Augustin den waren geschichtlichen Leib Christi in den Abendmalselementen gegenwärtig gedacht habe. Wenn er sich freilich im Briefe an den Frudegard p. 1352, den er fern von seinen Büchern an einem fremden Orte schrieb, dafür auf die Stelle einer Rede ad neophytos beruft: hoc accipite in pane, quod pependit in ligno, hoc accipite in calice quod manavit ex Christi latere, so ist er damit in einen offenbaren Gedächtnisfehler gefallen; das Citat findet sich nicht bei Augustin, höchstens Anklänge daran hat Rückert c. Faust. XII, 20 entdeckt. Die Kombination der beiden Anschauungen vollzieht Radbert dadurch, daß er die zwei verschiedenen Gedankenreihen leicht unterscheidbar und meist unvermittelt nebeneinander herlaufen läßt und nur durch einige Grundgedanken lose verknüpft; trotzdem ist dem Verfasser der bewußte und tiefere Zweck nicht abzustreiten, den gesamten traditionellen Stoff über die Abendmalslehre umfassend und einheitlich zu behandeln.

Augustins Standpunkt tritt besonders in folgenden Sätzen der Radbertus hervor: Christus und sein Fleisch sind die Speise der Engel, wie sie die Speise der Menschen sind in der Eucharistie, nicht eine körperliche, sondern eine geistige und göttliche Speise und darum auch nur das Objekt eines rein geistigen Genusses (quae spiritualiter manducat et bibit homo V, 1sq.). Das Fleisch des Herrn essen und sein Blut trinken heißt nach Joh. 6, 57 nichts anderes, als in Christo bleiben und Christo bleibend in sich haben, sowie umgekehrt nur wer in dem Herrn bleibt und diesen bleibend in sich hat, auch sein Fleisch essen und sein Blut trinken kann (VI, 1). Das Sakrament muß darum auch geistlich gefeiert werden, weil es sein Zweck ist, uns aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren emporzuziehen und uns anzuregen, im Glauben eifriger zu suchen, was für uns noch verborgen ist (XIV, 6). Nur der Glaube als das Organ des geistigen Genusses kann uns befähigen, uns über das Sichtbare zu erheben und etwas anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berührt, etwas anderes innerlich zu schauen, als was den fleischlichen Augen gezeigt wird, denn das ist des Glaubens Lon, daß die göttliche Kraft dem Gläubigen innerlich gewärt, was er im Glauben schmeckt (VIII, 2). Wie der Genuß und sein Objekt durchaus unsichtbar und geistig sind, so kann das Sakrament nach seiner inneren Seite auch nur in der unsichtbaren Welt empfangen werden. Radbert spricht dies oft und mit Nachdruck aus: Wollen wir mit Christo des Lebens teilhaftig werden, so müssen wir in die Höhe steigen, in den Speisesal des Lebens (in coenaculum vitae); denn nur droben in der Höhe wird der Kelch des Neuen Testamentes empfangen (XXI, 1), nur an jenem Altar wird das Fleisch Christi empfangen, an welchem er selbst, der Hohepriester der zukünftigen Güter, für Alle eintritt (VIII, 1); von keinem anderen, als von Christo dem Hohenpriester selbst wird es dargereicht, obgleich für unser Auge der sichtbare Priester eintritt und es den einzelnen spen-

Digitized by Google

det (VIII, 3). Zu einer solchen Höhe des Glaubensgenusses vermögen sich jedoch begreiflicherweise nur die aufzuschwingen, welche Glieder am Leibe Christi sind und dies durch ihre Glaubenserhebung über alles Sichtbare und durch die Reinheit ihres Wandels bewären. Das Heilige, sagt er darum, gehört den Heiligen (Sancta sanctorum sunt. VIII, 1). Es ist nur die Speise der Erwälten (non nisi electorum cibus est. XXI, 5). Nur die genießen Christum würdig, die seinem (mystischen) Leib angehören, sodaſs nur der Leib Christi, so lange er auf der Wanderung ist, mit seinem Fleische erquickt wird (VII, 1). Wer, so fragt er, empfängt mit Recht sein Fleisch und Blut, außer von dem, dessen Fleisch es ist? (VIII, 3). An dem Kelche des Neuen Testamentes haben nur die Erneuerten teil, welche von dem Alten, von der Sünde frei sind (XXI, 1); nisi prius in me maneat et ego in illo, carnem meam manducare non potest, neque sanguinem bibere (VI, 1).

Von dem Standpunkte dieser geistigen Auffassung aus konnte die Möglichkeit des Genusses des Fleisches Christi für den Unwürdigen nicht zugegeben werden. Paschasius Radbertus unterschied daher nach Augustin (vergl. den Art. „Sakramente") Sakrament oder Mysterium und die Kraft (virtus) desselben; unter der virtus sacramenti aber verstand er in der Schrift de corpore et sanguine Christi nicht bloß, was er in seinen späteren Schriften (z. B. zu Matth. 26, 26) die virtus corporis sive carnis Christi nennt, die belebende Kraft des Fleisches Christi, sondern nach echt augustinischer Ausdrucksweise alles das, was dem Glauben in den Zeichen dargeboten wird, den Inhalt des Sakramentes, also das Fleisch Christi selbst mit der Fülle seiner Heilskräfte (vgl. Dieckhoff S. 21; Rückert S. 337, Anm. 1). Haben wir seinen Sprachgebrauch darin richtig verstanden, so hat er entschieden gelehrt, daſs der unwürdig Genießende nichts empfange als Brot und Wein. Er fragt: Was schmecken die Kostenden darin anders als Brot und Wein, wenn sie es nicht durch den Glauben und die Intelligenz schmecken? (Nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit? VIII, 2). Er sagt: „Alle empfangen wol one Unterschied die Altarsakramente (sacramenta altaris, d. h. die sichtbaren Zeichen), aber wärend der Eine Christi Fleisch geistlich ißt und sein Blut trinkt, tut es der Andere nicht, obwol man sieht, daſs er aus der Hand des Priesters den Bissen empfängt (quamvis buccellum de manu sacerdotis videatur percipere). Was aber empfängt er, da es doch nur eine Konsekration gibt, wenn er Leib und Blut Christi nicht empfängt? — — Was ißt und was trinkt der Sünder? Freilich nicht das Fleisch und Blut zu seinem Heile (non utique sibi carnem utiliter et sanguinem), sondern das Gericht, obgleich man sieht, daſs er mit den Anderen das Sakrament des Altares empfängt (licet videatur cum caeteris sacramentum altaris percipere VI, 2). Deshalb, sagt er gleich darauf, zieht sich für ihn, den Unwürdigen, die Kraft des Sakramentes zurück (virtus sacramenti in dem oben erörterten Sinne) und wegen seiner Vermessenheit wird ihm die Schuld für das Gericht verdoppelt. Fragt man, wie dies geschehe, so antwortet er weiter: Der sichtbare Priester spendet das Sakrament dem Einzelnen in sichtbarer Weise, und da dieser vermöge seiner Unwissenheit Allen one Unterschied spendet, so unterscheidet der Hoheprieſter Christus durch seine majestätische Kraft innerlich (interius) in göttlicher Weise (divinitus), wem es zum Heilmittel und wem es zum Gericht gespendet wird. — — Und deshalb empfängt der Eine das Sakrament (mysterium, d. i. die Abendmalselemente) zum Gericht und zur Verdammnis (ad judicium damnationis), der Andere dagegen die Kraft des Sakramentes (virtutem mysterii, d. i. den Inhalt des Sakramentes) zum Heile (VIII, 3). Er vergleicht die unwürdigen Kommunikanten mit Judas. Die, welche nicht mit Christus aufwärts steigen, sondern am Boden liegen, sagt er, empfangen nicht jene Gabe mit Christus, sondern trinken unheilvoll die Galle der Drachen mit Judas, damit sie in der Galle der Bitterkeit seien.

Mit diesen Anschauungen des Paschasius hängt auf das engste zusammen, was er über die Wirkungen des geistigen Genusses sagt. Es ist 1) die Ver-

Digitized by Google

gebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, one die der Mensch nicht leben kann (IV, 3. XI, 1. XV, 3); 2) die Vereinigung mit Christus (III, 4), die Inkorporation in ihm, daher er denn geradezu behauptet, Christus nehme sein Fleisch und Blut in uns, weil er dadurch uns in seinen Leib (den mystischen) versetze und wir in ihm Eins würden (X, 1); 3) die geistige Ernärung unseres ganzen Menschen zum ewigen Leben, und zwar so, dass unser Fleisch durch Christi Fleisch ernärt, unsere Seele durch Christi Blut erneuert werde, nach der alttestamentlichen Anschauung, der die Seele im Blute ist (XI, 2. 3, cf. XIX, 2). Die nähere Wirkung dieser Ernärung weist er teils darin nach, dass wir durch die Aufnahme von Christi Fleisch und Blut über das Fleischliche erhoben und geistig werden (XX, 2), teils darin, dass dem durch Gottes Spruch dem Tode verfallenen Leibe durch die geistige Vereinigung mit Christi Fleisch die Kräfte der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit eingepflanzt werden (XI, 3. XIX, 1). Diese Wirkung des eucharistischen Genusses auf den Leib kann aber dem Radbert nur die mittelbare gewesen sein, da er mit großem Nachdruck hervorhebt: Christi Fleisch und Blut näre in uns das, was aus Gott, nicht was aus Fleisch und Blut geboren sei, unsere Geburt aus Gott, die nur geistig sei, weil Gott selbst Geist sei (XX, 2).

Wir sind bis dahin einer Reihe von Gedanken gefolgt, die aus augustinischen Sätzen und Anschauungen hervorgegangen, sich fest und sicher zusammenschließen und durch ihren geistigen Gehalt imponiren. Neben ihr läuft eine andere Gedankenreihe hin, die augenscheinlich auf entgegengesetzten Prinzipien ruht und mit ihr innerlich kontrastirt. Es ist die von Ambrosius und Johannes von Damaskus ausgesprochene Ansicht über das Wesen des Abendmalsleibes. Denn wie schwankend auch beide sich geäußert haben (vgl. Rückert, Das Abendmal, S. 464 und 439), so scheint doch das klar, dass sie beide in dem Abendmale den geschichtlichen Leib Christi, den von der Jungfrau geborenen, und wie der Erstere noch hinzufügt, den gekreuzigten und begrabenen als Objekt des Genusses gegenwärtig dachten, und zwar durch eine Verwandlung der natürlichen Elemente kraft desselben Schöpferwortes und desselben Geistes, wodurch Gott die Welt gemacht und das Zeugungswunder im Leibe der Jungfrau bewirkt hat. Johannes setzt noch hinzu, dass der zum Himmel aufgenommene Leib von dort nicht herabkomme (Ambros. de initiandis. Jo. Damasc. de orthod. fid. IV, 14). Dieselbe Ansicht begegnet uns bei Radbert, nur nicht mehr in unbestimmten Andeutungen, sondern in vollständiger Durchführung. Was der Glaube im Abendmale empfängt, ist der Leib Christi, den Maria geboren, der am Kreuze gelitten und aus dem Grabe auferstanden ist (I, 2). Fragt man, wie derselbe in dem Abendmale gegenwärtig sein kann? so antwortet er: das Brot und der Wein werden in denselben verwandelt und zwar so, dass die Gestalt (figura), die Farbe (color) und der Geschmack von ihnen zurückbleibt (I, 2. 5. u. a. a. O.). Wir haben es also hier mit einem unzweifelhaften und, wie Radbert ausdrücklich hervorhebt, gegen die Ordnung der Natur vollzogenen Wunder zu tun (I, 2), an dem indessen der Glaube um so weniger Anstoß nehmen kann, da Gott es so will und sein Wille das oberste Gesetz der Natur und allmächtig ist (I, 1 und 2). Die Verwandlung selbst ist ein Schöpferakt und wird daher durch creare oder potentialiter (efficaciter) creare (IV, 1) bezeichnet. Sie wird vollzogen durch das Wort des Schöpfers, wodurch Sichtbares und Unsichtbares geschaffen sind, näher durch die Einsetzungsworte Christi, die als schlechthin wirksam, was sie befehlen vollbringen, denn er selbst ist des Vaters substantielles und ewiges Wort (XV, 1. XII, 1). Der Priester spricht daher nicht aus sich diese Worte, denn er würde sonst der Schöpfer des Schöpfers sein, sondern bittet durch den Son den Vater, das Wunder zu vollziehen (XII, 2). Es ist nur eine Ergänzung dieses Gedankens, wenn er sagt: durch die Kraft des hl. Geistes, der einst mit seiner schöpferischen Tätigkeit bewirkte, dass das Wort im Schoße der Jungfrau one Same Fleisch ward, werde noch heute mittelst des Wortes Christi das Fleisch und das Blut desselben in unsichtbarem Wirken hervorgebracht (XII, 1). Obgleich Radbert den Abendmalsleib als den natürlichen Leib Christi angesehen wissen will (vgl. XIV, 4), so schließt doch das nicht aus,

Digitized by Google

daſs er darin den zugleich verklärten Leib geſehen habe, da er zu den früheren Prädikaten noch hinzufügt (VII, 2): der Leib, welcher durch die Himmel gefaren und worin er nun als Prieſter uns täglich vertritt (quod — resurrexit a mortuis, penetravit coelos et nunc pontifex factus in aeternum interpellat pro nobis). Trotz dieſes Genuſſes ſeines Leibes bleibt Chriſtus ganz und unverſehrt (ab ipso nos corpus ejus, carnem ipsius, illo manente integro sumamus [VII, 2]).

Radbert hat bereits vollſtändig die Gründe zuſammengeſtellt, warum der Leib Chriſti nicht auch für die Sinne warnehmbar werde. Er hält dies zunächſt für überflüſſig, weil ja durch das Sichtbarwerden der Gegenwart des Leibes Chriſti kein Zuwachs an Realität erſtünde; ſodann würde es zu hart mit der menſchlichen Sitte ſtreiten, das Fleiſch Chriſti in ſeiner ſinnenfälligen Erſcheinung zu genießen (X, 1); endlich würden die Heiden und Ungläubigen einen ſolchen Genuſs abſcheulich oder lächerlich finden (XIII, 1. 2). Zu dieſen bloßen Zweckmäßigkeitsgründen tritt endlich noch der aus dem Weſen der Sache geſchöpfte, daſs das Myſterium die Verhüllung des eigentlichen Sakramentsinhaltes fordere — würde nämlich das Fleiſch Chriſti auch ſichtbar werden, ſo wäre die Handlung kein Myſterium mehr, ſondern ein reines Wunder, das den Zweck hätte, durch ſeine ſichtliche Naturwidrigkeit den Glauben an Gottes abſolute Allmacht zu wecken (I, 2); wie denn, um dieſen Zweck zu erreichen, wirklich bisweilen ein Lamm in der Hand des Prieſters oder Blut im Kelch erſchienen ſei, damit der verborgene Inhalt des Myſteriums den noch Zweifelnden im Wunder offenbar werde (XIII, 2). Aber dies ſei nur Ausnahme; das Myſterium, obgleich ſeinem Weſen und ſeinem Vorgange nach ein Wunder, unterſcheide ſich doch wider ſeiner Erſcheinung und ſeinem Zwecke nach von allen übrigen Wundern; denn es habe die Aufgabe nicht, den nicht vorhandenen Glauben zu erzeugen, ſondern nur den bereits vorhandenen zu reizen, daſs er in dem Inneren der verhüllenden Schale den verborgenen Kern der verheißenen Warheit, welche dem Unglauben unerfaſsbar bleibt, ſuche, alſo von dem Sichtbaren zum Unſichtbaren, vom Zeitlichen zum Ewigen hindurchdringe, damit ſo der Glaube bewärt und ſein Verdienſt größer werde (XIII, 1. 2. I, 5). Gehört es aber zum Weſen des Myſteriums, daſs es ſeinen Inhalt im Bilde darſtellt, ſo konnte auch Radbert Brot und Wein, obgleich er ſie nach der Konſekration nicht mehr in Wirklichkeit, ſondern nur dem Scheine nach vorausſetzt, dennoch als Symbole, als Figuren des Leibes und des Blutes Chriſti, als Sinnbilder ſeiner närenden Kräfte anſehen, wie ja die ganze heutige römiſche Kirche in den konſekrirten Abendmalselementen, obgleich ſie nur weſenloſer Schein ſind, dennoch das Zeichen des Leibes Chriſti erkennt.

Wenn die zuletzt entwickelte Gedankenreihe offenbar die entſchiedene Antitheſe zu der früher dargelegten iſt, ſo drängt ſich die Frage auf, wie Radbert über dieſen Widerſpruch hinausgekommen oder was ihn beſtimmt hat, ſo diſparate Anſchauungen mit einander zu einigen. Vor allem iſt es die Macht, welche die Autorität des Textes für ihn hat; Jeſus hat geſagt: das iſt mein Leib, und er kann darunter nur ſeinen natürlichen Leib verſtanden haben, wie ihn die Jünger vor ſich ſahen, denn mit den Worten mein und iſt kann er nur den Leib gemeint haben, den er eben im Begriffe ſtand, dahin zu geben. Würde aber im Abendmale ein anderer Leib gereicht, als der am Kreuze geſtorbene, ein anderes Blut, als das für uns als Preis der Erlöſung vergoſſene (XI, 1), ſo könnte uns der Genuſs desſelben niemals die Vergebung der Sünden vermitteln. Wäre es nicht der Leib, den wir als den warhaft lebenerfüllten und ewigen (unvergänglichen) kennen, ſo dürfen wir uns von ihm das Leben nicht verſprechen. So entwickelt in dem Briefe an Frudegard Radbert ſeine Überzeugung, daſs, wie geiſtig man ſich auch das Abendmalsmyſterium denke, doch die Identität des geſchichtlichen Leibes Chriſti mit dem Abendmalsleibe die unentbehrliche Grundlage desſelben ſei, und hatte er vom Standpunkte ſeiner Zeit dazu nicht um ſo mehr eine Berechtigung, da er ja den zum Himmel erhöhten und verklärten Leib, trotz ſeiner Identität mit dem natürlichen, als den Schranken der Natürlichkeit ent-

Digitized by Google

hoben dachte und nicht oft genug widerholen kann, das Fleisch Christi sei etwas Göttliches und Geistliches (V, 1. VI, 2), zwar der Acker, in welchem die ganze Fülle der Gottheit als Schatz verborgen sei, aber so, dass sich eins vom anderen nicht ablösen lasse, eins nur in dem anderen empfangen werde (XVII, 1)? Endlich müssen wir hervorheben, dass sich Radbert dies Einwonen Christi in den Gläubigen nicht innig, warhaft und substanziell genug denken kann; er sagt im Anschluss an Hilarius (de trinit. VIII, 13) uns deutlich (IX, 4), nicht durch die Übereinstimmung des Willens bloß, sondern auch per naturam, nicht (IX, 5) bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Einheit seines Fleisches und Blutes bleibe Christus in uns; ja er bezeichnet diese Ewonung Christi geradezu als eine leibliche (Christus in eis per hoc sacramentum corporaliter manet IX, 4); wie hätte sich aber eine solche im Sakramente vollziehen können, wenn nicht in demselben Christi wirklicher Leib gegenwärtig wäre und genossen würde?

Diese Erwägungen bilden das Band, durch welches die beiden disparaten Bestandteile der älteren patristischen Tradition bei Radbert zusammengehalten werden, aber doch nur so, dass beide Gedankenreihen noch wie zwei Ströme unmittelbar nach der Vereinigung unvermischt neben einander fließen, oder vielmehr gleich zwei Bändern von verschiedener Farbe, wie kunstvoll sie auch ineinander verschlungen und verknüpft sind, dennoch von dem Auge leicht unterschieden werden. Erst der angestrengten Gedankenarbeit der folgenden Jarhunderte ist es gelungen, durch fortwärende künstliche Vermittelung diese spröden Stoffe, die jeder inneren Affinität entbehrten, zu einigen. Fragen wir, wie sich Radberts Standpunkt zu dem späteren Dogma verhält, so wird die Differenz und die Fortbildung besonders in folgenden Punkten hervortreten. 1) Der Leib Christi wird im Abendmale nicht geschaffen, sondern der im Himmel räumlich umschriebene wird im Sakrament durch die Konsekration präsent, aber one räumliche Ausdehnung; 2) das Verhältnis des Leibes Christi zu dem, was vom Brote für den Geruch, Geschmack, Anblick zurückbleibt, wird durch die Kategorieen der Substanz und der Accidentien bestimmt; 3) die Elemente sind das Bild des Leibes Christi (sacramentum tantum, non res), der Abendmalsleib ist selbst wider das Bild des mystischen Leibes (sacramentum et res), dessen Einheit der letzte Zweck und der Segen des Sakramentes ist (res tantum et non sacramentum). Dem entspricht ein zwiefacher Genuss, der sakramentale und der geistliche, deren Zusammensein erst den Segen des Sakramentes bedingt. Der bloß sakramentale Genuss hat allerdings den Empfang des geschichtlichen Leibes Christi zur Folge; aber die Inkorporation in den mystischen Leib ist nur der Segen des geistlichen Genusses, der zwar mit dem sakramentalen zusammenfallen, aber wie in dem Meßopfer auch one ihn sich vollziehen kann. So schärfte sich immermehr der von Radbert noch nicht dargelegte Unterschied zwischen dem Inhalte des Sakramentes, der vermöge der Realität desselben allen Kommunikanten, und dem Segen desselben, der nur den Würdigen zu teil wird. Durch diese Fortbildung wurden die widerspruchsvollen Elemente der Radbert'schen Theorie in ein inneres organisches Verhältnis zu einander gesetzt. Immerhin bleibt Radberts Theorie die erste, welche die Grundgedanken des katholischen Dogmas in ihrer Totalität ausgesprochen und den Zeitgenossen zum Bewusstsein gebracht hat.

Nur zwei Gegner sind uns bekannt, welche die Abendmalslehre des Radbert unter seinen Zeitgenossen gefunden hat, nämlich Rabanus Maurus und Ratramnus, der Mönch in Corbie. Der erstere in seinem Briefe an den Abt Eigil von Prüm (Rab. opp. VI, 1510 Mign.). Er geht davon aus, dass alle Christen bekennen: dass corpus et sanguis Domini vera sit caro, verusque sit sanguis, weshalb auch one Zweifel ex pane vera caro et ex vino verus sanguis ejus consecratione Spiritus s. potentialiter creatur (c. 1.). Aber er erklärt sich dagegen, dass dieses Fleisch identisch sei mit dem aus Maria geborenen, gestorbenen, auferstandenen Fleisch Christi, indem er an der augustinischen Anschauung festhält, die nur ein in mysterio creari zugibt (c. 2 f.). Ebenso beharrt Ratramnus auf dem Standpunkte Augustins (s. d. A. Ratramnus). Diese beiden wird Radbert

Digitized by Google

im Auge gehabt haben, wenn er zu Matth. 26, 26 von solchen spricht, die da behaupten non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem vero sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus. Er selbst rechtfertigt seinen Standpunkt hier wie in dem Briefe an Frudegard durch folgende Argumente: 1) in den Einsetzungsworten steht nicht hoc est vel in hoc mysterio est virtus vel figura corporis mei, sondern hoc est corpus meum; Christus aber könne, da er nur einen Leib hatte, den von Maria geborenen, bei diesen Worten nur an diesen gedacht haben; 2) wäre im Abendmale nicht der zur Vergebung der Sünden dahingegebene Leib gegenwärtig, so wäre von dem Genusse des Sakramentes weder der Trost der Vergebung noch die Ernährung zum ewigen Leben zu erwarten; die Aufstellung einer neuen figura corporis Christi stände mit dem Wesen des neuen Bundes im Widerspruch, da dieselbe durchaus dem alttestamentlichen Standpunkte entspricht und bereits im Paschlamme gegeben war.

Groß ist die Anzal derer, welche in die Ban Radberts einmünden; es sind Florus Magister, Subdiakonus zu Lyon um die Mitte des 9. Jarhunderts, Hinkmar von Rheims († 881), Haimo von Halberstadt († 853), oder wer sonst der Verfasser des unter seinem Namen auf uns gekommenen Traktates über das Abendmal ist, Remigius von Auxerre, Erzbischof von Rheims, 882—889, Pseudo-Alcuinus in der warscheinlich dem Ende des 9. Jarhunderts angehörigen confessio fidei und im folgenden Jarhundert Ratherius von Verona († 974) und Gerbert († 1003).

Die Schrift de partu virginis steht schwerlich zu der Schrift des Ratramnus de eo quod Christus ex virgine natus est liber in polemischer Beziehung. Wie Radbert, so hält auch Ratramnus an der Überzeugung von der unverletzten Jungfräulichkeit der Maria fest und drückt dieselbe in dem Satze aus: Maria virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit et post partum (Ratr. cap. X in fin.). Wie Radbert, so versichert auch Ratramnus, dass Maria mit verschlossenem Mutterleibe geboren, und beruft sich auf das analoge Wunder, dass er durch das verschlossene und versiegelte Grab und durch die verschlossenen Türen hindurchgegangen sei. (Ratr. cap. V: Utique vulvam aperuit (Luk. 2, 23), non ut clausam corrumperet, sed ut per eam suae nativitatis ostium aperiret, sicut et in Ezechiel (34, 3) porta et clausa describitur et tamen Domino Israeli narratur aperta, non quod liminis sui fores dimoverit ad ejus egressum, sed quod sic clausa patuerit dominanti. Noch bestimmter cap. VIII: Exivit clauso sepulchro et ingressus foribus obseratis. — — Nec infirmior, nec inhumanior superni numinis proles exstitit circa maternae claustra vulvae, ut et clausam relinqueret et per eam transiret, quemadmodum tumuli sui signa et discipulorum domus ostium vel exivit vel introivit, nec transeundo patefecit.) Beide bedienen sich zum teil derselben Stellen der heil. Schrift und der Väter und ziehen aus ihnen die gleichen Folgerungen; beide bekämpfen ganz verschiedene Gegner, Radbert solche, welche behaupteten, Maria sei nur darum unverletzte Jungfrau gewesen, weil sie one männliche Zeugung empfangen und geboren habe, obgleich nach Art der Frauen in der Geburt ihr Mutterleib sich erschlossen habe, was, wie wir wissen, Ratramnus ausdrücklich in Abrede gestellt hat; Ratramnus dagegen bestreitet solche Gegner, die behaupteten, Christus habe den Schoß der Mutter auf anderem Wege als die übrigen Kinder verlassen, womit widerum nicht Radbert gemeint sein kann, zumal die Gegner ausdrücklich von Ratramnus nach Deutschland verlegt werden. Wenn man von diesen Tatsachen aus bezweifeln kann, dass wir hier zwei zu einander in feindlicher Beziehung stehende Streitschriften vor uns haben, so tritt doch wider eine sehr bestimmte Antithese zwischen beiden sichtlich hervor. Ratramnus nämlich hält seinen Gegnern den Satz entgegen, dass Maria nicht wirklich geboren habe, wenn sie nicht Christum nach dem Gesetze der Natur und somit auf demselben Wege geboren habe, auf welchem auch andere Kinder den Mutterschoß verlassen, und verwart sich insbesondere gegen die Annahme, als ob das den Naturgesetzen Angemessene irgendwie schände. Nun scheint es in der Tat, dass Radbert diese Äußerungen im Auge hatte, wenn er

Digitized by Google

von seinen Gegnern als solchen spricht, welche das Geheimnis der Jungfräulichkeit der Maria erforschen und profanieren; welche die Fortdauer derselben, obgleich sie sie festzuhalten vorgäben, dennoch tatsächlich durch die Behauptung aufhöben, dass auch Maria nach dem gemeinsamen Gesetz der Natur geboren habe, und wenn er namentlich diesem Satze gegenüber ihnen zu bedenken gibt, dass die göttlichen Gesetze nicht von der Natur abhängen, sondern umgekehrt die Naturgesetze aus den göttlichen Gesetzen fließen. Zwar stimmt Ratramnus, wie wir sehen, unbedingt dem Satze des Radbert bei, dass Maria clausa vulva geboren habe, aber da er sich doch auch wider des biblischen Ausdruckes bedient, den er freilich sogleich näher erklärt: Christus vulvam aperit, so könnte sich Radbert in absichtlichem oder absichtslosem Missverständnis allein an das Letztere gehalten und sich darnach die Ansicht des Ratramnus zurechtgelegt haben, um gegen ihn seine Lustreiche zu führen. Stehen beide Schriften zu einander wirklich in diesem Verhältnis, so muss Ratramnus zuerst geschrieben haben. Radbert nennt ihn nicht ausdrücklich.

Die geschichtlichen Bücher des Radbert sind mehr panegyrische als historische Darstellungen, obgleich für die Zeitgeschichte, besonders für die von Corbie, nicht one Wert. Eine kritische Gesammtausgabe der Werke Radberts fehlt; es scheinen nicht einmal alle seine Werke gedruckt zu sein, wenigstens wissen die Verfasser der hist. lit. de la France VIII. p. XIV von Kommentaren zur Apokalypse und der Apost.-Gesch. Unter den älteren Ausgaben ist die von Sirmond, Paris 1618, hervorzuheben, deren Text in der Lyoner Bibl. patr. max. t. XIV wider abgedruckt, bei Migne, Bd. 120 durch die inzwischen von Mabillon und d'Acherie edirten Schriften vervollständigt ist. —

Mabillon in A. S. O. B. IV, 2. p. 126; Histoire littéraire de la France, V, p. 287; Bähr, Gesch. der röm. Lit. im karol. Zeitalter, S. 233 und 462; Ebert, Gesch. der Lit. des M.A., II, S. 230; Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl, I, S. 406; Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre, S. 13; Rückert, Der Abendmahlsstreit des M.A. in Hilgenfelds Ztschrift 1858, S. 321; Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im M.A., 1, S. 42 f.; Thomasius, Dogmengeschichte, II, S. 20; Bach, Dogmengeschichte des M.A., 1, S. 172; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit S. 140 ff. 628 ff.; Rodenberg, Die Vit. Wal. als hist. Quelle, Gött. 1877; Wattenbach, Geschichtsquellen, 4. Aufl., 1, S. 205.

Steitz † (Hauck).

Räuchern, Räucheraltar, Räucherwerk, Räucherpfanne u. s. w. — Der Morgenländer hatte von jeher für den Duft wolriechender Spezereien, insbesondere auch solcher Hölzer und Gewürze, die, auf Kohlen verbrannt, ein angenehmes Aroma ausströmen, eine außerordentliche Vorliebe. Nicht nur im Kultus, sondern auch im Privatleben wurde mit solchem Riech- und Rauchwerk, das die Luft reinigte und auf die Athmungsorgane einen angenehmen Reiz ausübte, großer Aufwand getrieben. So vor allem bei den alten Ägyptern (s. Plutarch, De Iside, 80 u. 81; Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, I, S. 289 f.), welche sich selbst die Unterwelt nicht one solchen Genuss denken konnten, indem z. B. nach dem „Todtenbuch" Anta-(Weihrauch)duft aus den Haren der Seligen den Verstorbenenen entgegenströmt. Eine außerordentliche Ehrenbezeugung war es bei den morgenländischen Völkern, hochgestellte Personen oder Gäste anzuräuchern, wie dies noch im heutigen Ägypten vorkommt (Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, II, S. 8). Feldherren oder Fürsten, welche man ehren wollte, wurden Rauchpfannen vorangetragen oder in den Straßen, durch welche sie einzogen, aufgestellt. Vgl. Curt. V, 1, 20; VIII, 9, 23; Herod. VII, 54; Herodian. IV, 8, 19 und 11, 3. Die alten Israeliten zeigen nicht geringere Freude an solchen Wolgerüchen, Sprüche 27, 9. Zimmer, Kleider, Stoffe aller Art wurden mit Spezereien versehen und auch geräuchert, um bei festlichen Malzeiten, beim Empfang von Gästen u. s. w. aromatisch zu duften, Ps. 45, 9; Hohel. 3, 6; Sprüche 7, 17. Dieses Räuchern heißt im Talmud גְּמִרָה (denom. von גּוּמְרָא, Kohle, also eigentlich auf glühende Kohlen legen, nach Fleischers Notiz zu Levys

Digitized by Google

Neuhebr. und chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim S 435a) und kommt auch in der späteren häuslichen Praxis der Juden häufig vor; siehe Delitzsch bei Riehm, Handwörterb. S. 1257b.

Sehr begreiflich ist daher, dass auch im Kultus das Räuchern von Alters her eine wichtige Ehrenbezeugung gegenüber der Gottheit war. Wir finden es denn in dieser Verwendung außer dem schon erwähnten Ägypten namentlich in Vorderasien bei den Babyloniern, Syrern, Phöniziern und Kanaanitern. Von Asien aus ging es auch zu Griechen und Römern über. Besonders im üppigen Dienst weiblicher Gottheiten, wie der Mylitta, fehlte es nicht, Tac. hist. II, 3; Plin. hist. nat. II, 96; Virg. Aen. I, 416. In der Bibel begegnet uns das kultische Räuchern überaus häufig. Dasselbe heißt קָטַר und הִקְטִיר, one dass piel und hiph. nach ihrer Bedeutung durchgängig zu unterscheiden wären. Willkürlich gibt Wellhausen (Gesch. I, S. 68) an, die alten Schriftsteller brauchten das piel, Priesterkodex und Chronik das hiph., der Verfasser des Königsbuches in der Übergangszeit beides. Denn abgesehen von dem streitigen Alter des Priesterkodex ist Hos. 2, 15 (anders 11, 2) das hiph. nicht anzufechten und der späte Ursprung von 1 Sam. 2, 28 noch lange nicht erwiesen; anderseits steht das piel in der zweifellos jungen Chronik II, 25, 14; 28, 25, auch 34, 25 nach dem keri. Die letzteren Stellen mit der Variante füren uns darauf, dass das piel recht eigentlich die für den heidnischen Räucherkultus wie auch für den illegitimen Höhenkultus gangbare Form war. Es wird (abgesehen von 1 Sam. 2, 16) nie vom legalen Jahvekultus gebraucht, für welchen das hiph. die geweihte Bezeichnung ist, die immerhin (besonders vom Verf. des Königsbuches) nicht selten auch auf heidnischen oder pseudoisraelitischen Gottesdienst übertragen wird. Das Wort hat in beiden Formen außerdem noch einen gewissen Doppelsinn. Da eigentlich alles verbrannte Opfer ein Rauchwerk ist, einen Gott angenehmen Duft (רֵיחַ נִיחֹחַ) erzeugen soll, so heißt das Verbrennen solcher Gabe überhaupt קָטַר oder הִקְטִיר (von Luther in diesem Falle mit „anzünden" übersetzt), z. B. 3 Mos. 1, 9; 1 Sam. 2, 16; 2 Kön. 16, 15. Speziell aber bedeutet es Rauchwerk, Weihrauch opfern, 2 Mos. 30, 7; 2 Chron. 29, 7, was zuweilen (aber nicht immer, vgl. Jer. 19, 13; 44, 15) durch Zusätze kenntlich gemacht ist. Onehin gieng ja beides ineinander über. Wie es in Israel für manche Opfer vorgeschrieben war, sie mit Weihrauch zu würzen, so ist dies one allen Zweifel auch bei den heidnischen Opfern, von denen die Bibel redet, häufig gewesen (vgl. das dem israelitischen Kultus „fremde Rauchwerk" 2 Mos. 30, 9). Denselben Doppelsinn zeigt denn auch das Wort קְטֹרֶת womit das Verbrennbare der Opfertiere, das in Rauch aufgehen soll, aber auch speziell das Rauchwerk bezeichnet wird; ersteres z. B. Psalm 66, 15, letzteres Sprüche 27, 9; Ezech. 8, 11.

Der Zweck dieser kultischen Handlung war in den verschiedenen Religionen im allgemeinen der, die Gottheit zu ehren durch solchen Aufwand in ihrem Heiligtume. Wenn Maimonides (More Nevochim III, 45 f.) angibt, der üble Schlachthausgeruch habe durch das Rauchopfer aus dem Tempel und seiner Umgebung verdrängt werden sollen, und ähnlich auch Clericus und Rosenmüller (Scholien zu 2 Mos. 30, 1), man habe damit den Dunst im eingeschlossenen Tempelraume vertreiben wollen, so ist das eine zu banausische Motivirung. Vielmehr galt es, wie die Ausstattung der Umgebung und des Inneren solcher Heiligtümer, so auch die Atmosphäre in denselben auszuzeichnen, dass man die Heiligkeit des Ortes inne werde. Und wofür sonst waren die kostbaren Wolgerüche Arabiens (vergl. Jer. 6, 20) und Indiens gewachsen, wenn nicht vor allem zur Verehrung der Gottheit, der dieser balsamische Duft angenehm sein musste. Dass auch den Israeliten die kindliche Vorstellung nicht fremd war, der Herr empfinde angenehm das Beste, was die Menschen ihm hingeben, zeigen Stellen wie das uralte Wort 1 Mos. 8, 21, womit in Bezug auf den Weihrauch zu vergleichen 5 Mos. 33, 10 באפך. Deshalb braucht man keineswegs den Israeliten eine grob-sinnliche Vorstellung von Gott aufzubürden. Wie sollte der Mensch anders seinem Gott un-

Digitized by Google

begrenzte Verehrung bezeugen, als indem er ihm das opferte, was ihm selbst, dem sinnlichen Menschen, als das Edelste und Liebste vorkam; das erschien ihm auch als das Würdigste, Gott dargebracht zu werden. Da eine geistige Huldigung von Anfang an in dieser sinnlichen Weihegabe ihren Ausdruck fand, ist sie natürlich symbolischer Natur, ein Bild der innerlichen Hingabe der Seelen, wie sie dem Herrn angenehm ist. Nur zu speziell ist die Deutung auf das Gebet, welche auch manche Neuere aufgestellt haben (Hengstenberg, Kurtz, Öhler). Gewiss war die aufsteigende Weihrauchwolke ein herrliches Symbol der himmelansteigenden Gebetswolke, wie denn auch die Gemeinde zur Stunde des täglichen Rauchopfers dasselbe mit ihren Gebeten begleitete (Luk. 1, 8—10); allein das Symbol ist an sich allgemeiner; es erschöpft sich nicht im Gebet, das doch nur eine bestimmte Form der seelischen Hingabe an Gott ist. Anders hat Bähr (Symbolik des mos. Kultus, 2. A., I, S. 552 ff.) das ausschließlich im Heiligtum verbrannte Rauchwerk gedeutet als Symbol einer von Gott ausgehenden Kraft und Tätigkeit, somit nicht sakrifiziell, sondern sakramental, wie das heilige Salböl. Allein dabei müßte man unnatürlicher Weise dieses aus 4 Spezereien bereitete Rauchwerk des Heiligen von den Weihrauchspenden, die mit den Speisopfern verbunden waren, gänzlich trennen. Auch fordert der Umstand, dass jenes wie dieses auf einem Altar dargebracht wird, es als ein Opfer anzusehen. Vielmehr ist eine stufenweise sich kundgebende Veredlung, Verfeinerung und Vergeistigung des Opfers bei der schrittweise geschehenden Annäherung an den geistigen und heiligen Gott das tragende Motiv dieser Einrichtungen: während die materielleren Tieropfer, die vom Feuer verzehrt werden sollten, außerhalb des Gebäudes im Vorhof auf dem großen Altar verbrannt wurden, befand sich im Heiligen der Altar für die Rauchopfer, wohin nur das Blut, gewissermaßen die Seele der Opfertiere gebracht wurde. Und nur einmal des Jares gelangten endlich Blut und Weihrauch ins Allerheiligste. Wir stehen nicht an, Mose als den Stifter dieser bedeutsam nach innen fortschreitenden Kultusordnung zu bezeichnen. Dass man erst in jeremianischer Zeit Wolgerüche zu opfern angefangen habe, wie neuerdings behauptet worden, ist eine willkürliche These. Abgesehen von der Frage um den Räucheraltar, die gleich zu besprechen sein wird, hat diese Behauptung an sich wenig Warscheinlichkeit, wenn man bedenkt, wie stark ausgebildet diese Seite des Kultus im alten Ägypten war. Und die Zeugnisse, welche der Pentateuch in seinen gesetzlichen wie geschichtlichen (3 Mos. 10, 1 ff.; 4 Mos. 16) Partieen für das Räuchern in Moses Zeit gibt, ins Gebiet spät jüdischer Erfindung zu verweisen, dazu gibt denn doch das Stillschweigen der älteren Propheten über die zur Räucherung verwendeten Gewürze noch lange kein Recht.

Der Räucheraltar (מזבח הקטרת, 2 Mos. 30, 27; vergl. auch Vs. 1) wird als Geräte der Stiftshütte 2 Mos. 30, 1—10; 37, 25—28 beschrieben. Er sollte eine Länge und Breite von je einer Elle, eine Höhe von zwei Ellen haben, aus Akazienholz angefertigt und mit Gold überzogen sein, weshalb er auch der goldene Altar heißt 39, 38 und öfter. Er war wie der Brandopferaltar mit Hörnern versehen, welche von den vier Ecken ausgingen. Über deren Gestalt siehe verschiedene Ansichten bei Carpzov, Apparatus crit. (1748), p. 274 sq. Manche Ältere wollten weder die Gestalt von Bocks- noch die von Stierhörnern gelten lassen, sondern verstanden unter den קרנות kleine Pfeiler oder Säulchen oder überhaupt nur erhöhte Ecken. Vgl. die Abbildungen bei Scheuchzer, Physica sacra tab. 207—209. Auf halber Höhe war ein umlaufender Kranz angebracht, wie bei Bundeslade und Schaubrottisch. Tragstangen, ebenfalls aus Akazienholz und mit Gold überzogen, wurden durch je zwei an jeder Seite unterhalb des Kranzes befindliche goldene Ringe gesteckt. Oben auf dem Altar war ein „Dach" angebracht, d. h. eine flache Platte nach Art der morgenländischen Dächer, warscheinlich auch wie diese mit einer Einfassung (Brustwehr) versehen, um das Herunterfallen der Kohlen zu verhüten (Leyrer). Seinen Standort hatte dieser Altar in der Mitte des Heiligen und zwar unmittelbar vor dem Vorhange des Allerheiligsten. Brand-, Speis- und Trankopfer sollten von ihm fern bleiben, nur Räucherwerk darauf brennen; zur Sünung sollten aber die Hörner am

Digitized by Google

Versöhnungstage vom Hohenpriester mit Blut bestrichen werden. Auch sonst gelangte das Blut der Sündopfer dahin, 3 Mos. 4, 7. — Auffällig ist die späte Stellung des Abschnittes 2 Mos. 30, 1 ff., da man die Anordnung des Räuchersaltars schon Kap. 26 erwartete, wo der Samaritaner ihn 26, 34 einfügt. Nach Manchen (Ranke, Baumgarten, Leyrer, Keil) soll sie darin ihren Grund haben, dass die ganze Beschreibung der Einrichtung des heiligen Zeltes von den beiden wichtigsten, heiligsten Geräten: Bundeslade und Räucheraltar, sollten eingefasst sein — was wenig Wahrscheinlichkeit hat. Knobel vermutete, das Räuchern habe als eine Art Luxus erst nach den notwendigeren Einrichtungen Berücksichtigung erfahren. Wellhausen (Jahrbb. für deutsche Theologie 1877, Heft 3, und Geschichte Israels I, S. 69) behauptet, A (die elohistische Thora) habe überhaupt einen Räucheraltar nicht gekannt (was freilich gerade dann undurchführbar ist, wenn man A so spät ansetzt, wie dieser Kritiker), der Abschnitt sei jüngeren Ursprungs, als die übrige Beschreibung der Stiftshütte. Siehe dagegen Delitzsch in Luthardts Ztschr. 1880, S. 113 ff., und Dillmann, Exodus und Leviticus 1880, S. 264. 315 f., von denen der Erstere einen Nachtrag Mose's annimmt, dem die Zweckmäßigkeit einer alljährlichen großen Sühne und eines täglich darzubringenden Räucheropfers erst hinterher zum Bewusstsein gekommen wäre, während der Letztere geltend macht, dass der Exzäler mit der Beschreibung dieses Altars zugleich dessen Zweck und Gebrauch erklären wollte, was er erst nach der Meldung der Einsetzung des aaronitischen Priestertums (Kap. 29) konnte, wobei immerhin das geschichtliche Bewusstsein habe mitwirken können, dass der Räucheraltar in der Wohnung Gottes nicht von vornherein so unentbehrlich gewesen sei, wie Tisch und Leuchter. Vgl. auch Ewald, Alterthümer, Aufl. 3, S. 436. Die Erklärung dieser Stellung des Räucheraltars in 2 Mos. 30 (anders 37) ist nicht evident zu geben. Unmöglich ist es nicht, dass man in der ersten Zeit das Räuchern nur mit Rauchpfannen oder -fässern vollzog und erst mit der Zeit ein Altar dafür errichtet wurde. Auch bei heidnischen oder doch illegitimen Kulten standen übrigens nach 2 Chron. 30, 14 neben den Schlachtopferaltären solche für Rauchopfer. — Jedenfalls aber steht die Errichtung eines solchen Räucheraltars im salomonischen Tempel außer allem Zweifel. Dieser salomonische Altar wird genannt 1 Kön. 6, 20. 22; 7, 48; 9, 25; 1 Chron. 28, 18; 2 Chron. 4, 19; 26, 16; vgl. 2 Chron. 2, 3. An die Stelle des der Sinaihalbinsel eigentümlichen Akazienholzes ist hier Cedernholz getreten. Die Dimensionen werden nicht angegeben; doch mögen sie, nach der Analogie der Verhältnisse anderer Geräte zu schließen, größer gewesen sein als in der Stiftshütte. Gegen die völlig unbefugte Leugnung des auch durch Jes. 6 indirekt bezeugten Rauchaltars im salomonischen Tempel siehe besonders Delitzsch a. a. O. Auch Ezechiel setzt 9, 2 bei Nennung des „ehernen Altars" einen goldenen voraus. — Im serubbabelschen und herodianischen Tempel durfte dieses Geräte als ein dem Jahvedienst, wie er von Mose normirt war, unveräußerliches gleichfalls nicht fehlen. Nach dem nicht anzufechtenden Zeugnis 1 Makk. 1, 21; 4, 49 wurde dieses goldene θυσιαστήριον von Antiochus Epiphanes mit den übrigen Geräten des Heiligtums fortgeschleppt, aber bei der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus neu angefertigt. Auch Josephus hat dieses Kleinod des Heiligtums gekannt, Bell. Jud. V, 5, 5, wo θυμιατήριον nicht mit Rauchfass (Parret) zu übersetzen ist, sondern mit Rauchaltar nach Josephus Ant. III, 6, 8. Auch der Hebräerbrief 9, 4, wo dasselbe Wort notwendig vom Rauchaltar zu verstehen ist, bezeugt das Vorhandensein desselben in der letzten Zeit des Tempels, wenn auch der nicht palästinensische Verfasser auffälligerweise denselben ins Allerheiligste versetzt, vermutlich von 1 Kön. 6, 22 (LXX haben zwar Vs. 19 genauer κατὰ πρόσωπον τοῦ ἀδυτου) geleitet, wo der an der Schwelle des Allerheiligsten stehende Altar mit dem דביר (Hinterraum = Allerheiligstes 1 Kön. 8; 6, 2 Chron. 5, 7) in Verbindung gebracht ist, oder davon, dass er 2 Mos. 30, 10 קדש קדשים heißt. Gegenüber so gewichtigen Zeugnissen verschlägt es nichts, wenn Josephus, der jenen Altar so wol kannte, bei der Besichtigung des Heiligtums durch Pompejus (Ant. XIV, 4, 4; Bell. Jud. I, 7, 6) den Rauchaltar nicht ausdrücklich erwänt,

Digitized by Google

sondern nur die goldenen Weihrauchgefäße und die Menge des Rauchwerks hervorhebt. Daß vollends beim Triumphzug des Titus sowol auf der Abbildung des Titusbogens als in der Beschreibung des Josephus, Bell. Jud. VII, 5, 5, zwar der goldene Leuchter und Tisch erscheinen, dagegen der one Zweifel bedeutend größere Rauchaltar fehlt, ist leicht erklärlich. Dieser mag beim Brande untergegangen sein.

Das Material bestand bei der gottesdienstlichen Räucherung im allgemeinen selbstverständlich in wolriechenden Substanzen. Am häufigsten verwendet wurde der Weihrauch (s. den Art.), לְבֹנָה, ein Harz (dem Namen nach weißlich, vgl. Plinius hist. nat. 12, 14), welches die Hebräer besonders aus Südarabien bezogen; nach Jer. 6, 20; Jes. 60, 6 von Scheba. Weihrauch bildete z. B. die gewönliche Beigabe der Speisopfer, 3 Mos. 2, 1. 15 u. a., und kommt bei den Propheten oft als Rauchopfer vor. Für das innere Heiligtum ist in der Thora eine besondere Mischung von duftenden Spezereien (סַמִּים nur Pentat. und Chron. von סמם = arab. شَمَّ, duften) vorgeschrieben, 2 Mos. 30, 34—38. Wie die Ägypter eine solche vorgeschriebene Komposition für den kultischen Gebrauch hatten, das heilige Kyphi, das aus 10—36 Substanzen gemischt wurde (Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, I, S. 290; Plutarch, De Isido 81, zält 16 Substanzen), so sollte in der Stiftshütte, beziehungsweise im Tempel, nur eine Zusammensetzung aus vier Ingredienzen, die für profane Zwecke nicht zubereitet werden durfte, verwendet werden. Genannt sind a. a. O. als die drei Spezereien (סמים neben לבנה), welche zum Weihrauch hinzukommen sollten: 1. נָטָף, Stakte (LXX, Vulg.), gleichfalls ein ausfließendes Harz, nach den Einen des Myrrhenstrauches (wofür aber die Hebräer sonst מֹר setzen (Vs. 23), nach Anderen des Storax. S. Dillmann zu 2 Mos. 30, 34.— 2. שְׁחֵלֶת, Onyx (LXX, Vulg.), Räucherklaue, Seenagel, d. i. der beim Verbrennen stark riechende Deckel einer Muschel. Siehe darüber Bochart, Hierozoicon, Opera (ed. IV, 1712). III, p. 803. 3. חֶלְבְּנָה, *χαλβάνη* (LXX) galbanum (Vulg.), Mutterharz (s. darüber Dillmann a. a. O.), welches in Syrien häufig war, für sich allein einen scharfen, unangenehmen Geruch gibt, wie übrigens auch die Räucherklaue, in gewisser Mischung aber zur Stärkung und Erfrischung des Wolgeruches beiträgt, sodaß man nicht genötigt ist, mit Bähr (2. Aufl. I, S. 502 f.) diese beiden Stoffe anders zu bestimmen. Auch das Mischungsverhältnis wird, wie sich erwarten läßt, angegeben durch Vs. 34 a. E. בַּד בְּבַד יִהְיֶה, eine Portion soll wie die andere sein (siehe Ges., Thes. I, p. 178[b]); so nach LXX, Vulg. mit Recht die Meisten, während andere (Ibn Esra, Abarbanel, Rosenmüller, Bähr, Keil) es fassen: jeder Teil soll für sich bereitet und erst nachher die Mischung vollzogen werden. Dagegen scheint uns die gewönliche Erklärung darin dem Texte nicht zu entsprechen, daß sie diese Gleichheit des Maßes auf alle vier Substanzen bezieht. In dieser Proportion hat Knobel die Mischung herzustellen versucht und den Geruch stark, erfrischend und sehr angenehm gefunden. Aus dem Wortlaute scheint uns vielmehr hervorzugehen, daß die drei סמים einerseits und der lautere Weihrauch anderseits dieselbe Quantität ergeben sollen. Nach Art des Salbenmischers sollten diese Stoffe gemengt und als für den Opferkultus bestimmt, gesalzen (vgl. 3 Mos. 2, 13), sodann fein zerrieben werden. Die spätere jüdische Praxis hat sich übrigens nicht mit den vier hier genannten Substanzen begnügt, sondern noch sieben weitere Spezereien (סמים) hinzugefügt. Siehe Kerithoth 6[ab]; Maimonides, Hilkoth kêlê hammikdasch II, 1—5. Von jeder der vier genannten Ingredienzen sollten nach den Rabbinen 70 Pfund genommen werden. Für den järlichen Bedarf habe man aber 368 Pfund gebraucht. Der Rest sei aus den weiteren zu kleinern Dosen beigemischten Stoffen gebildet worden. Die sieben weiteren Spezereien sind nämlich: Myrrhe (מֹר, 2 Mos. 30, 23; Hohel. 3, 6), Kassia (קְצִיעָה = קִדָּה, 2 Mos. 30, 24; Psalm 45, 9; Ezech. 27, 19), Narde (נֵרְד,

Digitized by Google

Hohel. 1, 12; vergl. Joh. 12, 3), Safran (כרכם, Hohel. 4, 14), Kostus (קושט), Kalmus (קילוסה, Zimmtrinde, auch קנה, Hohel. 4, 14), Zimmt (קנמון ebenda). Man rechnete also 10 oder gewönlicher 11 solcher Wolgerüche, je nachdem der Weihrauch unter dieselben gezält wurde. Josephus Bell. Jud. V, 5, 5 redet sogar von 13 Wolgerüchen, welche vom Räucheraltar aufstiegen, was sich daraus erklärt, dass noch andere Gewürze bei der Bereitung beigemischt wurden, nämlich eine Dosis Ambra vom Jordan und ein Kraut, das die Wirkung hatte, den Rauch senkrecht aufsteigen zu lassen, weshalb es בעלה עשן genannt wurde. Quantität und Mischungsverhältnisse bestimmt der Talmud näher. In der herodianischen Zeit war die Familie des Abtinas (אבטינס) oder Euthynos im Besitze des Geheimnisses, wie das beste heilige Räucherwerk fabrizirt wurde, und genoss dafür eine Art Privilegium, indem sie ihr Haus am Tempel hatte. Siehe Joma 3, 11; Midrasch zu Hohel. 3, 6; Middoth 1, 1. — Die oben genannten vier gesetzlichen Substanzen des heiligen Rauchwerks sind vielfach symbolisch ausgedeutet worden. Philo deutet auch hier die Vierzal kosmologisch: נטף auf das Wasser, שחלת auf die Erde, חלבנה auf die Luft, לבונה auf das Feuer (Quis rer. div. haeres p. 397). Josephus a. a. O. sagt ungezwungener: Die dreizehn Arten von Gerüchen aus dem Meere, der bewonten und unbewonten Erde stammend, sollen andeuten, dass Alles Gottes sei und Alles für ihn bestimmt. Bei der symbolischen Gleichsetzung von Rauchopfer und Gebet hat man die vier Arten des Weihrauchstoffes mit den vier Arten des christlichen Gebetes (Kurz: Lob, Dank, Bitte, Fürbitte, vgl. 1 Tim. 2, 1) oder auch mit den vier zum Beten nötigen Gemütsbeschaffenheiten (Glaube, Demut, Liebe, Hoffnung) in Beziehung setzen wollen. Dies alles ist unbeweisbare Vermutung, wie auch die änlichen Deutungen der Rabbinen. Mit Recht sagt Bähr, der früher die vier Offenbarungsweisen des Herrn darin ausgedrückt sehen wollte, in Aufl. 2 (I, S. 563): „Es ist zwar nicht bloß möglich, sondern selbst warscheinlich, dass man änlich wie in den heidnischen Kulten jedem einzelnen Wolgeruchsstoff eine bestimmte Deutung beilegte; welche dies aber ist, läßt sich nicht nachweisen, da es an jeder selbst nur leisen Andeutung in der Schrift fehlt und alle Vermutungen darüber in der Luft schweben." Nur dies ist sicher, dass eine Steigerung des geheimnisvollen Wolgeruches im Innern der heiligen Wonung beabsichtigt war, was sich aus der das ganze Heiligtum beherrschenden Idee erklärt, dass der stufenmäßigen Annäherung an Gott auch eine progressive Veredlung und Bereicherung des Kultusmaterials entsprechen soll.

Was das Ritual des Räucherns betrifft, so sind zu unterscheiden Rauchspenden, welche mit den Speisopfern verbunden waren, indem der Weihrauch über denselben auf den Brandopferaltar gelegt und so den Flammen übergeben wurde, und die selbständigen Oblationen von Räucherwerk, die nur im Innern des Hekal statthatten. Über die ersteren siehe Bd. XI, S. 45 f. Das Verfaren mit dem Rauchwerk ist nicht näher angegeben. Auch für das Räuchern im Heiligtume lautet die Vorschrift 2 Mos. 30, 7 f., kurz: Morgens und Abends (über den Ausdruck „zwischen beiden Abenden" siehe Bd. XI, S. 263), wenn der Priester die Lampen zurichtet und wenn er sie anzündet, soll er auch das ständige Rauchopfer (קטרת תמיד) anzünden. Nähere Bestimmungen, wie sie wenigstens dem Ritus des herodianischen Tempels entsprechen, bietet die Mischna Tamid III, 6 und VI, 1—3 eine ausfürliche Schilderung nach den Quellen Maimonides Jad hachasaka III, 1—9 (hilkoth temidin und musaphin). Siehe Delitzsch in Riehms Handwörterbuch S. 1258 f. Schon in der Thora genannt sind zwei Geräte, die beim Räuchern gebraucht wurden: die Kohlenpfanne (מחתה, 2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 16, 6 ff.), auf welcher die Glühkohlen lagen. Auf diese schüttete man das Räucherwerk aus einem anderen Gefäße, einer mit Stil versehenen Schale, dem goldenen Räucherlöffel (כף, 2 Mos. 25, 29; 4 Mos. 7, 84. 86; Luther: Löffel). Mittelst jener Pfanne oder mittelst des Rauchfasses (מקטרת, Ezech. 8, 11; 2 Chron. 26, 19), welches von ihr nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint, konnte auch one Altar geräuchert werden, wie dies im Allerheiligsten stets geschah. Dorthin gieng der

Digitized by Google

Hohepriester am Versöhnungstage mit der Kohlenpfanne in der Rechten und dem Löffel voll Spezereien in der Linken, setzte die erstere nieder und nahm aus dem letzteren von Hand das Räucherwerk, um es auf de Kohlenpfanne aufzuhäufen. Wurde dagegen, wie beim täglichen Morgen- und Abend-Rauchopfer, die Oblation auf dem inneren Altar vollzogen, so trug, wenigstens nach späterer Übung, ein Priester zuerst das Becken voll Glühkohlen ins Heiligthum und schüttete sie auf dem Räucheraltar aus; ein zweiter brachte sodann die Spezereien im Räucherlöffel herein und vollzog die feierliche Darbringung, indem er jene auf den Kohlen ausbreitete und sein Gebet dazu sprach. Das Quantum des jeden Morgen und Abend Darzubringenden wird im Talmud auf ein halbes Pfund angesetzt. Das ehrenvolle Amt des Räucherns wechselte nach der Bestimmung des Loses unter den diensttuenden Priestern Luk. 1, 8 ff. Siehe näheres bei Lightfoot, Horae Hebr. et talm. zu dieser Stelle. Die zweimalige Darbringung des täglichen Rauchopfers fiel der Zeit nach mit derjenigen des zweimaligen täglichen Brandopfers zusammen und bezeichnete mit diesem für die ganze Gemeinde die Morgen- und Abendgebetstunde, zu welcher Manche den Tempel besuchten. Zu besonders feierlicher Stille und andächtigem Gebete wurden Priester und Volk beim Beginne der Räucherung durch den Klang von Glöcklein aufgefordert. — Wichtig für die Deutung der aufsteigenden Rauchwolke ist noch die Stelle 3 Mos. 16, 13, wonach die Weihrauchwolke im Allerheiligsten, wenn es der Hohepriester am Versöhnungstage betritt, den Deckel der Bundeslade, also das sanctissimum, verhüllen soll, damit jener nicht sterbe. Dieser Oblation kommt also auch eine sühnende Bedeutung zu. Die für den sündigen Menschen tötliche Majestät Gottes wird durch diese Opfergabe verhüllt. Aber unrichtig ist es, diese Weihrauchwolke mit der Vs. 2 genannten göttlichen Wolke gleichzusetzen und dann weiterhin die Gottes Gegenwart anzeigende Wolkensäule (siehe den Art. Bd. IV, S. 557 ff.) überhaupt auf dieses kultische Produkt zurückzuführen. Vgl. z. B. Bertheau zu 2 Chron. 5, 14. Die Identität jener die göttliche Schechina anzeigenden Wolke 3 Mos. 16, 2 mit der Vs. 13 genannten Weihrauchwolke hat keineswegs im Sinne des Schreibers von Kap. 16 gelegen (siehe dazu Dillmann), und nur die sadducäischen Freigeister haben nach Maimonides (s. bei Delitzsch, Hebräerbrief S. 751) jene Kombination gewagt.

Literatur: D. Gertmann, VII disp. de Hebr. altari suffitus 1699; J. ab Hamm, De ara suffitus 1715; J. J. Scheuchzer, Physica sacra, Aug. Vind. et Ulmae 1731, I, p. 235 sqq.; Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligtümer, Ausg. von J. Ch. Wolf, Hamburg 1738: Vom Räuchaltar S. 146 ff.; vom Räuchpulver S. 150 ff. (vgl. die Kritik bei Riehm, Handwörterb. S. 1259); B. S. Cremer, Antiquitatum sacrarum Poecile, Amstelod. 1741, I, p. 297 sqq.: de altari suffitus; C. L. Schlichter, De suffitu sacro Hebr., 1754; Ugolini, Thesaur. (1744—1769), vol. XI, p. 257 sqq.: R. Abraham ben David comm. de suffitu ex Schilthe haggiborim excerptus; ebenda p. 549 sqq.: Jacobi Meieri, Diss. de suffitu; ebenda p. 645 sqq.: Daniel Weymar, Diss. de suffitu; ebenda p. 677 sqq. Prosperi Alpini de Balsamo dialogus; ebenda p. 727 sqq. J. G. Michaelis, De thuribulo adyti; ebenda p. 749 sqq. G. Fr. Rogal, Thuribulum; ebenda p. 765 sqq. J. Braun, De adolitione suffitus. Siehe ferner die Archäologieen von de Wette, Ewald, Keil, und Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 2. Aufl. 1874, I, 499 ff. und die betreffenden Artikel von Winer im biblischen Realwörterbuch, Leyrer in der ersten Auflage dieser Encyklopädie, Steiner bei Schenkel, Bibellexikon und Delitzsch in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums. **v. Orelli.**

Rahab, רָחָב, Ῥαχάβ, Ῥαάβ. Bevor die Stämme Israels unter Josuas Führung den Jordan überschritten und die Eroberung Kanaans begannen, sandte ihr Anführer von Sittim aus zwei zuverlässige Bursche (הַמְרַגְּלִים) als Kundschafter ins feindliche Land, um ihm von der Stimmung im feindlichen Lager Kunde zu verschaffen. Diese kamen Abends in Jericho an, auf welche Stadt es zunächst

Digitized by Google

abgesehen sein mußte, und kehrten dort in dem an der Stadtmauer gelegenen Hause einer Hure, Namens Rahab, zum Übernachten ein, offenbar, weil es am wenigsten Aufsehen erregen konnte, wenn Fremdlinge in ein solches Haus eingingen, und dazu dessen Lage die Flucht im Falle der Entdeckung am ehesten ermöglichte. Wirklich blieb dem Könige von Jericho die Ankunft verdächtiger Fremdlinge nicht lange verborgen; er ließ also die Rahab auffordern, die Spione auszuliefern. Diese aber verbarg sie auf dem Dache ihres Hauses unter den dort aufgeschichteten Leinenstengeln und erklärte den Nachforschenden: allerdings seien solche Fremdlinge bei ihr gewesen, one daſs sie aber um ihre Absicht gewuſst hätte, sie hätten aber bereits beim Dunkelwerden noch vor Torschluſs die Stadt wider verlassen, man werde also am besten tun, denselben ungesäumt nachzusetzen und zwar in der Richtung nach den Furthen des Jordans, die sie müssten eingeschlagen haben, wenn sie den Kindern Israels angehörten. Dies geschah, und die Stadttore wurden zudem sorgsam geschlossen. Sofort stieg Rahab aufs Dach zu den Kundschaftern, bekannte ihnen sowol die allgemeine in der Stadt herrschende Furcht vor den kriegerischen Israeliten als ihren persönlichen Glauben, daſs Jahveh der ware Gott im Himmel und auf Erden sei und ihnen dies Land gegeben habe, und schloſs mit ihnen den Vertrag, daſs sie für die ihnen von ihr bewiesene Liebe und Hilfe und Rettung aus Todesgefar bei der unausweichlichen Eroberung der Stadt sie, die Rahab, mit allen ihren Angehörigen, Eltern und Geschwistern, am Leben erhalten wollten. Da die Männer willig dieses Versprechen gaben, ließ sie dieselben an einem Seil durchs Fenster über die Stadtmauer hinab und wies sie an, zunächst „aufs Gebirge", d. h. westwärts, zu fliehen, da ihre Verfolger in entgegengesetzter Richtung gegangen wären. Als War- und Erkennungszeichen gaben ihr die Kundschafter eine karmoisinrote Schnur, welche sie bei Erstürmung der Stadt an ihr Fenster hängen solle. So kehrten die Männer glücklich zu Josua zurück, und als dann wirklich Jericho fiel und „gebannt", d. h. zerstört wurde, blieben Rahab und ihr ganzes Geschlecht verschont, und wurden wol später ganz in die israelitische Gemeinde aufgenommen (Jos. 2. 6, 17 ff.).

Wenn schon die Juden aus Scheu, ihre Vorfaren mit einer Buhlerin in Berürung zu bringen — bereits Josephus läſst, gewiſs nicht zufällig, Antt. 5, 1, 2. 7, die Beichnung *πόρνη* weg und stellt sie nicht undeulich als „Wirthin" in einem *καταγώγιον* dar — die Rahab bald (Targum, Jarchi) zu einer Gastwirthin, bald zu einem Kebsweibe (Kimchi) machen wollten, so haben sich noch mehr christliche Ausleger die ebenso vergebliche als unnötige Mühe gegeben, dem Worte זוֹנָה eine andere Bedeutung zu vindizíren (z. B. außer jenen von Juden vorgeschlagenen auch diejenigen von „Fremde" oder „Heidin"), es heißt aber nie und nirgends etwas anderes als „Buhldirne", so gut als das im N. T. von Rahab gebrauchte *πόρνη*, was unbefangene Ausleger, wie Luther, Calvin und Beza, von jeher anerkannt haben. Alle diese verschiedenen Versuche sind heutzutage als beseitigt anzusehen; das angebliche Anstößige hebt sich durch obige Andeutungen von selbst. Sehr begreiflich ist es, daſs schon die jüdischen Schriften voll sind vom Lobe dieser um ihr Volk so verdienten Frau und z. B. behaupten, acht Propheten seien von ihr abgestammt (Lightfoot, Horae hebr. ad Matth. 1, 5), sie habe entweder Josua selbst (Wetstein ad Matth. 1, 5) oder den jüdischen Stammfürsten Salma (vgl. 1 Chr. 2, 4) geheiratet und sei so die Mutter des Boas, hiermit Ahnfrau Davids geworden. Letzteres setzt auch die Genealogie Jesu Matth. 1, 5 ganz bestimmt voraus, vgl. Hieronym. ad Matth. 1, 3; Frizsche ad Matth. 1, 5. Und so preisen auch andere christliche Schriften die Rahab, und gewiſs nicht mit Unrecht; der Verfasser des Hebräerbriefs fürt sie 11, 31 als Exempel des Glaubens und Jakobus 2, 25 seinem Standpunkte gemäß als Beispiel der Gerechtigkeit durch die Werke an. An ersteren schließt sich Clem. Rom. ep. I, 12 an, der Rahab nicht nur als Muster der *πίστις* und *φιλοξενία* geltend macht, sondern in ihr eine gewisse *προφητεία* preist, insofern er im roten Faden ein Vorzeichen sieht der Erlösung durch Christi Blut für Alle, die da glauben und auf den Herrn hoffen.

Digitized by Google

Vgl. noch Ewald, Gesch. Isr. II, S. 246 f. (1. Ausg.); v. Lengerke, Kenaan I, S. 613 ff. und Winer's RWB.

Rahab — רָהַב — erscheint auch als symbolische Bezeichnung, als prophetischer Spitzname Ägyptens Jes. 30, 7; Ps. 87, 4; 89, 11. Das Wort bedeutet eigentlich „das Toben, das Ungestüm", weiter aber ein Meerungeheuer, ein Seeungethüm Jes. 51, 9; Hiob 9, 13; 26, 12, das „mythologische Gegenbild des wider Gottes Schöpferordnung anstürmenden Meeres". Daher wird Rahab mit dem Meere zusammengestellt Ps. 89, 10 f.; Hiob 26, 12; Jes. 51, 9 f., und übersetzen die LXX das Wort Hiob a. a. O. durch κῆτος, oder es wechselt etwa auch mit תַּנִּין = langgestrecktes Wassertier, Jes. 51, 9, vgl. 27, 1. Nun wird dann Ägypten, das Land der Krokodile und großen Wassertiere, zum teil mit Beziehung auf den Untergang der ägyptischen Macht im Schilfmeere, oder auch der Pharao emblematisch unter dem Bilde eines Seeungeheuers, Namens Rahab, dargestellt, wie anderwärts als תַּנִּין oder als לִוְיָתָן Ps. 74, 13 ff.; Ezech. 29, 3; 32, 3. Jene mythologische Vorstellung, „im A. T. nur noch als dichterischer Redeschmuck oder in emblematischer Symbolik verwendet", findet sich auch in den altbabylonischen Sagen und der Kampf der Götter wider den Meerdrachen und seine Helfer war ein beliebter Gegenstand bildlicher Darstellung, s. G. Smith, Chald. Genesis, übers. v. Delitzsch, S. 87 ff. An das Sternbild des Drachen oder des Walfisches ist schwerlich mit Ewald u. Hirzel zu Hiob a. a. O. zu denken, und die von Hitzig zu Hiob a. a. O. versuchte Kombination mit dem Himmelsdrachen Rāhu der indischen Mythologie (vgl. Steiner in Schenkels Bibellex. V, 26) möchte allzu gewagt sein. Vergleiche Riehms Handwörterbuch S. 1262. **Rüetschi.**

Raineris Sacchoni, von Piacenza, war in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts einer der tätigsten Prediger der Katharer in der Lombardei. Nachdem er wärend 17 Jaren als solcher gewirkt hatte, kehrte er zur katholischen Kirche zurück, trat in den Dominikanerorden und wurde von nun an ein eifriger Verfolger seiner früheren Glaubensgenossen. Der Papst ernannte ihn zum Inquisitor in der Lombardei. Im Jare 1252 entging er nur mit Mühe der Verschwörung, die gegen ihn und Bruder Peter von Verona gerichtet war und deren Opfer dieser letztere wurde. Als im Jare 1259 Uberto Pallavicini, ein Beschützer der Katharer, an die Spitze der Regierung von Mailand kam, verjagten die Einwoner Raineris, weil er sich der Wal Ubertos hatte widersetzen wollen. Alexander IV. versah ihn mit den ausgedehntesten Vollmachten, um im Mailändischen die Ketzerei zu bekämpfen, und befahl der Geistlichkeit, ihn zu unterstützen. Er starb 1259. Seine um das Jar 1250 verfaßte Summa de Catharis et Leonistis ist eine der Hauptquellen für die Kenntnis des katharischen Systems. Sie hat keinen polemischen Zweck, sondern war one Zweifel für die Inquisitoren bestimmt, um sie mit den Lehren und Gebräuchen der Sekte bekannt zu machen; zudem enthält sie höchst wichtige statistische und historische Notizen. Weniger ausführlich ist der den Waldensern gewidmete Teil. Frühe machte man davon zalreiche Abschriften in Italien, Deutschland, Frankreich, England. Je nach den örtlichen Bedürfnissen fügte man diesen Copien besondere Anhänge bei; dies geschah besonders in Süddeutschland, wo sich ein Text der Summa verbreitete, der, außer einigen Auszügen aus anderen Schriften gegen die Ketzer, mehrere interessante Stücke über die deutschen Katharer und über einen Zweig der Brüder des freien Geistes, die Ortlieber, enthält. Diesen Anhang hat Gieseler, der zuerst die verschiedenen Versionen der Summa kritisch behandelt hat, durch den Namen Pseudo-Rainerius bezeichnet. Der ursprüngliche Text findet sich bei Martène et Durand, Thesaurus novus anecdot. Tom. V, p. 1759 sq. und bei d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, Vol. I, p. 48 sq. Der in Deutschland interpolirte Text wurde zuerst von Gretser herausgegeben mit dem falschen

Digitized by Google

Titel: Liber contra Waldenses, Ingolstadt 1613, 4°; er findet sich auch in Gretsers Werken, Bd. XII, Th. II, S. 24 u. f., in der Lyoner Bibl. Patrum maxima, Bd. XXV, S. 262 u. f., und in der Kölner Bibl. Patrum, Bd. XIII, S. 297 u. f. Auch in andere Werke wurden einzelne Stücke davon aufgenommen. — Über Rainerio s. Quétif & Echard, Scriptt. ord. Praedicat. Tom. I, p. 154 sq.; und Gieseler, de Rainerii Summa commentatio critica, Gött. 1834, 4°. An verschiedenen Orten existieren Manuskripte des Buches; eine kritische Ausgabe desselben wäre sehr wünschenswert. **C. Schmidt.**

Rakauer Katechismus, s. Socinianer.

Rambach, Johann Jakob (I.), wurde am 24. Febr. 1693 zu Halle a. S. geboren, wo sein Vater Hans Jakob Tischler war. Die Familie stammte aus Arnstadt, wo Leonhard (der Urgroßvater Johann Jakobs) und seine beiden Söne, Matthäus Andreas (Großvater Johann Jakobs) und Johann Christoph (Großvater des hernach noch zu nennenden Friedrich Eberhard R. und Urgroßvater von Johann Jakob R. II.) als Tischler lebten. Da er früh besondere Anlagen dazu zeigte, wollten ihn seine Eltern studiren lassen und schickten ihn auf das Stadtgymnasium in Halle. Er aber mißtraute seinen Kräften und entschloß sich im J. 1706, das Handwerk seines Vaters zu lernen. Infolge eines Unfalles, der ihn ein Vierteljar am Arbeiten in der Werkstatt hinderte und zeitweilig ans Bett fesselte, nahm er die Schulbücher wider hervor und, nachdem es sich herausgestellt hatte, daß er doch zum Handwerk sich nicht eignen werde, kehrte er zu den Studien zurück. Er besuchte dann seit Anfang des J. 1708 die lateinische Schule in den Franckeschen Stiftungen und ging im Oktober 1712 auf die Universität über. Weil ihm das Sprechen schwer ward, wollte er anfangs Medizin studiren; bald aber entschied er sich doch für das Studium der Theologie. Er hörte Francke, Joachim Lange, Anton. Breithaupt und legte sich dabei mit besonderem Eifer auf die orientalischen Sprachen, in welchen Johann Heinrich Michaelis sein Lehrer war. Als dieser sich im Sommer 1715 zum Baron von Canstein auf dessen Landgut Dalwitz bei Berlin zur Stärkung seiner Gesundheit, zugleich aber um in Muße an einer Ausgabe der hebräischen Bibel zu arbeiten, begeben hatte, wurden Rambach und J. L. Lindhammer (später Generalsuperintendent in Ostfriesland) auch dorthin geschickt, um ihm bei den Arbeiten an der Bibelausgabe zu helfen. R. erkrankte dort heftig; kaum wider hergestellt, ging er dann im Herbst 1715 mit Michaelis nach Halle zurück, ward dessen Hausgenosse und setzte hier seine Mitarbeit an der Bibel fort. Eine Frucht dieser Studien sind u. a. seine Kommentare zu mehreren biblischen Büchern, die in den Uberiores annotationes in hagiographos V. T. libros erschienen (von R. sind in vol. 2 der Annotationes die Kommentare zu Ruth, Coheleth und Esther, in vol. 3 die zu Nehemia und 2. Chronik). Als unter diesen anstrengenden Arbeiten, die im Frühjar 1719 vollendet waren (die hebr. Bibel von Michaelis erschien im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1720 und in demselben Jare erschienen ebenda die Uberiores annotationes in 3 voll. 4°), R.'s Gesundheit sehr gelitten hatte, lud ihn der bekannte Freund der Pietisten, Graf Erdmann Heinrich Henckel von Donnersmark auf sein Gut Pölzig im Voigtlande ein, wo er während des Sommers 1719 mehrere Monate zu seiner Erholung verlebte. Im August 1719 ging er, ursprünglich nur zu einem Besuche, nach Jena; aber es gefiel ihm dort so, daß er im Oktober desselben Jares ganz dorthin übersiedelte und unter Johann Franz Buddäus' Leitung seine Studien fortsetzte. Zugleich begann er exegetische und hermeneutische Übungen mit Studenten und habilitirte sich daselbst im folgenden Jare. Er wurde nun Buddäus Hausgenosse und hielt teilweise in dessen Auditorium namentlich exegetische Vorlesungen, die wegen ihrer Gründlichkeit und Erbaulichkeit großen Beifall fanden, aber auch ein systematisches Colleg über Freylinghausens Grundlegung der Theologie u. a.; daneben leitete er praktische Übungen und begann seine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit. Als der Professor der Theologie Johann Daniel Herrnschmid in Halle im J. 1723 gestorben war, ward R. als Adjunkt der theologischen Fakultät dorthin berufen;

Digitized by Google

er folgte dieſem Rufe im Auguſt 1723, ward im Mai 1726 außerordentlicher und im Juni 1727 nach Auguſt Hermann Francks Tode als deſſen Nachfolger ordentlicher Profeſſor der Theologie. Der Beifall, den er fand, war auch hier außerordentlich; er las oft vor 4—500 Zuhörern; an jedem zweiten Sonntage predigte er. Im J. 1731 ergingen faſt gleichzeitig der Ruf als deutſcher Hofprediger und ordentlicher Profeſſor der Theol. in Kopenhagen und der Ruf als Profeſſor primarius der Theologie und erſter Superintendent in Gießen an ihn. Er nahm den letzteren an, promovirte aber vor ſeinem Abgang dorthin noch in Halle zum Doktor der Theologie, wobei er ſeine dissertatio inauguralis, qua pellis ovina Socinorum detecta ac detracta sistitur (Halle 1731, 4°) verteidigte. Im J. 1732 wurde er in Gießen auch zum Direktor des fürſtlichen Pädagogiums ernannt. Als er im J. 1734 in die erſte theologiſche Profeſſur nach Göttingen berufen werden ſollte, hatte er zwar Neigung, dieſem Rufe zu folgen, zumal weil ihm dort Gelegenheit geboten wurde, ſeine Kräfte auf die Profeſſur zu konzentriren; aber der Landgraf von Heſſen wollte ihn nicht ziehen laſſen und wußte die Berufung abzuwenden, verſprach ihm aber dagegen „allen nötigen Beiſtand in Beförderung aller guten Abſichten“. Doch ſeine Wirkſamkeit in Gießen dauerte nicht mehr lange; nachdem er noch am Oſterſonntage den 10. April 1735 gepredigt und am Tage darauf konfirmirt hatte, ergriff ihn am 13. ein heftiges Fieber, dem er ſchon am 19. April erlag. Sein Freund Joh. Phil. Freſenius, damals Pfarrer an der Burgkirche in Gießen (vgl. Band IV, S. 680) war gerade von Gießen abweſend, kam aber auf R.'s Wunſch an ſein Sterbebett geeilt und hielt ihm dann auch am 22. April die Leichenpredigt. — R. war zweimal verheiratet, zum erſtenmale (1724—1730) mit der älteſten Tochter von Joachim Lange in Halle; er hinterließ drei Töchter und einen Son (ſein Son Jakob Theodor Franz R., geb. 1733, ſtarb one Nachkommen als penſionirter Kourektor in Frankfurt a. M. im Jare 1808).

R. war ein ausnehmend gelehrter und fleißiger Theologe; auf dem Katheder, auf der Kanzel und im weiteren Verkehre hat er als Profeſſor und Seelſorger eine umfangreiche und reich geſegnete Wirkſamkeit gehabt und dabei, obwol er nur 42 Jare alt wurde, eine große Anzal von Schriften herausgegeben; dem Umfange nach wol noch größer iſt die Menge der aus ſeinem Nachlaſſe herausgegebenen Vorleſungen und Predigten. Alle dieſe Werke, auch die nach ſeinem Tode herausgekommenen, fanden zalreiche Abnehmer; nicht wenige ſind mehrfach aufgelegt; auch über den Kreis derer hinaus, die mit ihm perſönlich in Berürung kamen, und auch noch eine längere Zeit nach ſeinem Tode war R. von bedeutendem Einfluſs. Der eigentliche Grund hiervon liegt in der Stellung, die R. zwiſchen dem Pietismus und der Wolfiſchen Philoſophie einnahm (vgl. hierüber Palmer in der 1. Aufl. dieſer Encyklopädie und Rothe am hernach anzuführenden Orte). Sein religiöſes und theologiſches Denken ging vom Pietismus aus, mit deſſen Häuptern er großenteils in perſönlicher Gemeinſchaft ſtand; daher auch in ſeiner theologiſchen Arbeit die Bevorzugung der bibliſchen und der praktiſchen Theologie; Hermeneutik und Homiletik ſind diejenigen Fächer, in welchen er vor allem Selbſtändiges geleiſtet hat, und die von ihm eine weſentliche Förderung erfaren haben, daneben die Katechetik und Pädagogik. (Institutiones hermeneuticae sacrae ſchon 1724, 6. Aufl. 1764; Erläuterungen über die praecepta homiletica, herausgegeben von Freſenius, 1736; Wohlunterrichteter Catechet, auch ſchon 1724, 10. Aufl. 1762; Wohlunterwieſener Informator, herausgegeben von Neubauer, zuerſt 1737; — und manches andere der Art.) Neben dem frommen Eifer für die Förderung religiöſen Lebens zeigen dieſe Werke einen Sinn für wiſſenſchaftliche Methode, eine klare Anordnung und dabei auch eine geiſtige Freiheit und Milde, wie ſie ſich ſonſt in jenem Kreiſe nicht fanden und die dem Einfluſs Wolfs entſtammen. Eine durch „Deutlichkeit und verſtändige Anordnung zu erzielende Popularität“ fordert R. vom Prediger; durch ſie zeichnen ſich auch ſeine Predigten aus; fehlt ihnen auch, wie überhaupt ſeinem Stile, diejenige Formgewandtheit, deren Mangel uns heutigentags unerträglich erſcheinen will, ſo bildet er doch „den Übergang von der alten kirchlichen Schule der deutſchen lutheriſchen

Digitized by Google

Kirche zu einer eigentlichen deutschen Kanzelberedsamkeit" und es ist verständlich, dass Mosheim R.'s Predigten für die gewönlichen Prediger als Muster aufstellte (Rothe). — Von ganz besonderer Bedeutung ist R. ferner als Hymnologe; er hat nicht nur Gesangbücher herausgegeben, die für die Geschichte des Kirchenliedes in Betracht kommen, sondern auch selbst zalreiche geistliche Lieder gedichtet, eigentliche Kirchenlieder und Texte zu Arien, Cantaten u. dgl. Seine ersten Lieder erschienen (vielleicht von diesem oder jenem anonymen oder auch von Einzeldrucken abgesehen) schon 1718 in den ersten Stücken der von Menantes (Hunold) herausgegebenen Anthologie „Auserlesene und noch nie gedruckte Gedichte unterschiedener Berühmten und geschickten Männer" (Halle); sie sind hier mit J. J. R. oder auch mit seinem vollen Namen bezeichnet und daher leicht erkennbar. Im Jare 1720 gab er dann „Geistliche Poesien" heraus, neu aufgelegt 1735 und 1753; sodann 1723 „Poetische Festgedanken", 2. Aufl. 1727, 3. Aufl. 1729. (Später erschienen 1740 seine „Gesammelte Geistliche Gedichte" und dann noch 18 bisher nicht gedruckte Lieder in R.'s „Wunder der bis zum Tod des Kreuzes erniedrigten Liebe", herausgeg. von Nebel 1750, vgl. Koch.) Unter den von ihm besorgten Gesangbüchern ist das erste das „Hessen-Darmstädtische Kirchengesangbuch", Darmstadt 1733, in der Vorrede zu welchem er sagt, dass er die eigenmächtige Veränderung öffentlich eingefürter Lieder für eine unerlaubte Sache hält. Besonders wichtig ist dann sein „Geistreiches Hausgesangbuch", Frankfurt und Leipzig 1735, geworden; hier nahm er auch solche Lieder auf, „die zum teil noch nie zum öffentlichen Gebrauch eingefürt gewesen, aber doch zur Unterhaltung der Privatandacht nützlich befunden worden" (Vorrede). In diesem Buche gestattete R. sich auch, hie und da kleine Veränderungen mit den Liedern vorzunehmen; auch nahm er eine größere Anzal eigener Lieder (nach seiner Angabe in der Vorrede 112, doch ist die Zal vielleicht nicht ganz genau, vgl. Koch im anzuführenden Werke, S. 533) in dasselbe auf, die meistenteils hier zum erstenmale erscheinen. R.'s poetische Begabung war nicht gering; man hat ihn den „Gellert in der Franckeschen Schule" genannt (Cunz, Gesch. des deutschen Kirchenliedes, 2. Thl., Leipzig 1855, S. 34). Ging er auch darauf aus, über „Materien, da wenig oder nichts vorhanden, neue Lieder zu dichten" (Vorrede zum Hausgesangbuch), und findet sich deshalb auch ab und an gereimte Prosa unter seinen Liedern, so ist doch selbst den eigentlich lehrhaften unter ihnen Gefül und Tiefe nicht abzusprechen, und eine nicht ganz kleine Anzal gehören zu den besten jener Zeit, in welcher gerade manchen Dichtern des pietistischen Kreises die Nüchternheit schon verloren ging. Einige seiner Lieder haben sich deshalb auch mit Recht bis in die neueste Zeit in den Gemeindegesangbüchern erhalten, z. B. das mancherwärts bei öffentlichen Konfirmationen gesungene „Mein Schöpfer steh mir bei", zuerst in der 3. Ausg. der Poetischen Festgedanken 1729, S. 193 f., gedruckt. Fischer hat in die neue Auflage des Bunsenschen Gesangbuches acht Lieder von R. aufgenommen.

Von den übrigen Trägern des Namens Rambach, die als Theologen sich einen Namen gemacht haben, ist zuerst zu nennen Friedrich Eberhard R., über dessen Verwandtschaft mit Johann Jakob R. I. schon oben das nötige gesagt ist. Geboren im J. 1708 zu Pfullendorf bei Gotha, wo sein Vater Georg Heinrich R. Pfarrer war, studirte er seit 1727 in Halle, ward 1730 Lehrer am Pädagogium daselbst, 1734 Adjunkt in Cönnern, 1736 Pfarrer in Teupitz in der Mittelmark, 1740 Diakonus in Halle, kam 1745 nach Magdeburg, 1756 wider nach Halle als Pastor zu St. Marien und endlich 1766 als Oberkonsistorialrat nach Breslau, wo er 1775 starb. Er war ein tüchtiger Philologe, auch der neueren Sprachen sehr kundig, dabei aber auch in den theologischen Wissenschaften beschlagen und ein treuer Son seiner Kirche. Durch eine ungewönliche Arbeitsamkeit fand er neben seiner amtlichen Tätigkeit noch Muße zu einer großen Anzal schriftstellerischer Werke; die meisten sind Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, welche er mit ausfürlichen Vorreden zu versehen pflegt. — Ein Son Friedrich Eberhards ist Johann Jakob R. II, geboren zu Teupitz 1737, gestorben 1818 als Senior Ministerii und Hauptpastor zu St. Michaelis

Digitized by Google

in Hamburg. Früher in Schulämtern tätig (seit 1765 Rektor des Gymnasiums in Quedlinburg), war er seit dem Jare 1774 Oberprediger zu St. Nicolai in Quedlinburg und erhielt 1780 den Ruf nach Hamburg. Er war als Prediger sehr beliebt; unter den mancherlei meist kleineren Sachen, die er hat drucken lassen, verdient sein „Entwurf einer pragmatischen Literärhistorie", Halle 1770, genannt zu werden. — Sein Son endlich ist August Jakob R., der bekannte Herausgeber der „Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jarhunderten der Kirche". Geboren am 28. Mai 1777 zu Quedlinburg, 1780 mit seinem Vater nach Hamburg gekommen, bezog er im J. 1796 die Universität Halle, ward 1802 Diakonus zu St. Jacobi in Hamburg und im J. 1818 Nachfolger seines Vaters im Hauptpastorat zu St. Michaelis daselbst; 1834 ward er auch Senior Ministerii; er starb am 9. September 1851. Schon früh wandte er sich eifrig hymnologischen Studien zu, deren erste bedeutende Frucht sein Werk „Ueber Dr. Martin Luthers Verdienst um den Kirchengesang", Hamburg 1813, ist. Nachdem dann seine Absicht, eine hymnologische Zeitschrift zu gründen, mißlungen war, begann er die Herausgabe der „Anthologie", die in 6 Bänden Altona und Leipzig 1817 bis 1833 erschien und noch jetzt, trotz des Aufschwunges, den seither und nicht zum mindesten gerade auch infolge des Erscheinens der Anthologie die hymnologischen Forschungen genommen haben, dem Arbeiter auf diesem Gebiete unentbehrlich ist. Vom Jare 1833 an war R. im Verein mit fünf anderen Predigern an der Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs für Hamburg tätig. Das Gesangbuch ward am 1. Januar 1843 eingefürt und ist noch jetzt im Gebrauch. R. gab dann zu dem Gesangbuche eine „Kurzgefaßte Nachricht von den Verfassern der Lieder im Hamb. Gesangbuche", Hamburg 1843, heraus. Seine ausgezeichnete hymnologische Bibliothek wurde nach seinem Tode von seiner Witwe der hamburgischen Stadtbibliothek geschenkt.

Vgl. Theodor Hansen, Die Familie Rambach, aus handschriftlichen und gedruckten Quellen, Gotha 1875 (angezeigt von G. R. Röpe in den Gött. gel. Anzeigen 1876, Stück 27, und vom Unterzeichneten in Schürers theolog. Litteraturzeitung 1876, Nr. 18, Sp. 472 ff.). — Joh. Jak. Rambach I. gab kurz vor seinem Tode in der von ihm unter dem Namen „Hessisches Hebopfer" herausgegebenen Zeitschrift einen Bericht über sein Leben, im 6. Stück, Gießen 1735, S. 617 ff. Ferner sind über ihn zu vergleichen: Joh. Phil. Fresenius, Die wolbelohnte Treue eines rechtschaffenen Lehrers (Leichenpredigt auf R.), Gießen 1736, 4°; hierin befindet sich S. 70 ff. der Lebenslauf R.'s von Ernst Friedr. Neubauer; Daniel Büttner, Lebenslauf Johann Jakob Rambachs, 3. Aufl., Leipzig 1737; die früheren Auflagen sind anonym erschienen. Über seine Bedeutung als Prediger: Richard Rothe, Geschichte der Predigt, herausg. von Trümpelmann, Bremen 1881, S. 408 ff. Seine geistlichen Lieder gab Jul. Leop. Pasig, Leipzig 1844, in einer Auswal heraus. Ed. Em. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 4. Band, S. 521—535. — Friedr. Eberh. R.'s Leben gab sein Son Johann Jakob, Halle 1775, 4°, heraus, und das Leben des letzteren dann wider dessen Son August Jakob, Hamburg 1818, 8°. Über Friedr. Eberh. ist weiter zu vergleichen: Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. u. 19. Jahrh., 3. Band, S. 427 ff., sowie die bekannten litterarischen Sammelwerke. Über Johann Jakob II. und August Jakob vergl. das hamburgische Schriftstellerlexikon im 6. Bande, S. 151 ff. u. S. 147 ff. — Die Verwandtschaft zwischen dem älteren Gießener Rambach und den drei jüngeren, über welche die letzteren selbst nicht richtig Bescheid wußten, ermittelt zu haben, ist das Verdienst Hansens.

Carl Berthean.

Rance, s. Trappisten.

Ranters, d. h. die Begeisterten, sind zunächst eine Abzweigung der Familisten, s. d. Art. Bd. IV, S. 487. Denselben Namen erhielt eine schwärmerische Partei, 1820 in Yorkshire, welche ihren Gottesdienst mit lautem Schreien hielt, und aus den Methodisten hervorgegangen war. **Herzog†.**

Rapp, s. Harmonisten Bd. V, S. 615.

Digitized by Google

Raschi, d. h. רַבִּי שְׁלֹמֹה בֶּן יִצְחָק (nach der rabbinischen Art, die Anfangsbuchstaben zu kontrahiren), ist der Name des unter Juden und Christen gefeiertsten Commentators der Synagoge. Unter beiden, unter Juden *) und Christen, wird er vielfach auch erwänt unter dem Namen Jarchi, ja man citirt ihn häufig gar nicht anders selbst in biographischen und theologischen Werken; jedoch mit Unrecht, denn er teilte nicht die Heimat der etwas späteren Rabbinen, welche nach ihrer Vaterstadt Lunel in Perpignan den Beinamen Jarchi (von יָרֵחַ = luna) fürten (Abraham Ibn Jarchi, welcher um das Jar 1204 über die Riten der spanischen, französischen und deutschen Synagogen schrieb, und der noch berühmtere Abba-Mare ha-Jarchi, welchen, oder dessen Son Salomo Jarchi ben Abba Mare, man häufig mit Raschi verwechselte und welcher um das Jar 1304 in einer Sammlung von Briefen und Aktenstücken den Kampf um das Studium der Philosophie schilderte, auch eine Abhandlung über Glaubensartikel und über Auffassung der talmudischen Haggadas und eine Abhandlung über das Studium der Philosophie und der Wissenschaften nach orthodoxen Ansichten hinterließ **)). Woher diese Verwechselung kam, ist nicht mehr abzusehen; denn beide Männer hatten außer dem Namen Schelomoh, unter welchem schlechthin Raschi auch häufig bei Christen und Juden läuft, nichts gemein, das dazu hätte füren können; namentlich also nicht die Heimat ***), denn Raschi war von Troyes in der Champagne gebürtig, ebensowenig die Zeit, denn der wirkliche Jarchi lebte zwei Jarhunderte nach Raschi. Über Raschis Zeit waltete allerdings früher eine bedeutende Differenz, indem der berühmte Astronom Isaak Israeli in seinem Jesod Olam (J. 1310) Raschis Tod in das Jar 4865 (1105 n. Chr.) setzte, Zacuto in seinem Juchasin (J. 1502) und nach ihm Consorti in seinem Kore ha-Dorot (17. Jarhundert) ihn ebenfalls (J. 1105) im 75. Lebensjare sterben ließen, Ibn Jahijah dagegen in seinem Schalschelet ha-Kabbala (J. 1587) aus dem Schweigen des Abraham ben Dior und des Maimuni über Raschi und aus anderem folgern wollte, dass er erst zu Maimunis Zeit gelebt habe; doch hatte auch er die Notiz, dass nach der Ansicht eines Anderen, welcher er keinen Glauben schenkte, Raschi im J. 1105 gestorben sei; Bartolocci in seiner Bibliotheca Rabbinica (17. Jarhundert) vermengte in unbegreiflicher Weise diese Angaben, nahm 1105 für das Geburtsjar, und indem er 75 addirte, 1180 für das Todesjar Raschis, ein Irrtum, welcher nun in andere Wörterbücher sich einschlich. Nun hat aber De Rossi in seinem höchst wertvollen Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere (Parma 1802, übersetzt von Dr. Hamberger, Leipz. 1839) aus einem in seinem Besitz befindlichen Codex von Raschis Commentar zum Pentateuch, welcher schon im Jare 1305 geschrieben worden, also noch vor dem Jesod Olam, eine Bemerkung mitgeteilt, wornach Raschi wirklich im J. 1105 den 29. Tamuz, jedoch nur 65 Jare alt, gestorben ist, was nun auch mit dem von Zacuto genannten Todesjar seiner Lehrer (1070) und mit der Anfürung der Schriften Raschis seitens Aben Esras übereinstimmt. Scharfer Verstand, lebhafte Wissbegierde und großer Fleiß zeichneten Raschi frühe aus, richteten seine Teilnahme auf Philologie, Philosophie, Medizin, Astronomie, bürgerliches und kanonisches Recht und Exegese der h. Schrift und des Talmud, und trieben ihn sieben Jare in die Fremde, wo er in Italien, Griechenland, Palästina, Ägypten, Persien und

*) Simon, Acoluth, Crenius, Löscher, La Croze und Wolf behaupten, dass diese Benennung Raschis den Juden unbekannt sei, allein schon einige der älteren und einige neue jüdische Bibliographen geben ihm diese Benennung, so mehrere Male auch der berühmte Menasse ben Israel im 17. Jarhundert.

**) Siehe über diese wirklichen Jarchis das wertvolle Werk von Dr. Jul. Fürst: Bibliotheca Judaica oder bibliographisches Handbuch der gesamten jüdischen Litteratur, Bd. I v. A—H 1849, II. v. J—M 1851, III. v. N—Z 1863, worin auch über Raschi die vollständigen litterarischen Angaben sich finden.

***) Es wäre denn, dass, wie schon bemerkt worden, Raschi auch in Lunel einen Teil seines Lebens zugebracht hätte, was jedoch nur eine Vermutung scheint.

Digitized by Google

Deutschland die Entscheidungen berühmter Lehrer sammelte und zu Hause in seinen Kommentaren verarbeitete und in mündlichem Vortrag seinen vielen Schülern mitteilte. Er ward von seinen Glaubensgenossen als das Wunder seiner Zeit angestaunt und vorzugsweise Parschan=Data genannt. Von seinen Werken erwähnen wir die nichtbiblischen hier nur kurz: nämlich 1) den Kommentar zu 23 Traktaten des Talmud, wozu sein berühmter Enkel Raschbam (R. Samuel ben Meir) einen in Raschis Geist verfassten Kommentar zu den übrigen Traktaten fügte; auch hat man außer diesen Kommentaren Raschis Bemerkungen, die von den Verfassern der תוספות besonders gesammelt und unter diesem Titel dem Talmudcodex beigefügt sind; 2) den Kommentar zu Pirke Abbot; 3) den Commentar zu Alfes; 4) Fragen, Vota und Entscheidungen; 5) das Buch Pardes, welches sich mit den Gesetzen und Gebräuchen beschäftigt; 6) den Kommentar zu Midrasch Rabba; 7) ein Buch über Arzeneikunde; 8) ein Gedicht über die Einheit Gottes. Ein ihm früher zugeschriebenes Buch Leschon Limudim, eine hebräische Grammatik, gehört nach neueren Untersuchungen nicht Raschi an, sondern dem oben genannten Salomo Jarchi und war vielleicht die Ursache der Verwechselung beider Namen, wenn nicht das Umgekehrte stattfand. Uns interessirt Raschi beinahe nur wegen 9) seines unter Christen und Juden berühmten Commentars zu der ganzen heiligen Schrift, welcher außer dem buchstäblichen Sinn auch die allegorischen Erklärungen der alten Rabbinen und der von den Juden geschätztesten Werke enthält. Der Stil ist gedrängt, dunkel, schwierig, und altertümliche Phrasen und häufiges Gemisch von hebräischen, chaldäischen, rabbinischen, altfranzösischen und altdeutschen Ausdrücken vermehren die Schwierigkeit, sodaß er oft Erklärer bedarf und in der Tat viele Kommentare erhalten hat. Die Kommentare Raschis zu den heiligen Schriften haben unzälige Ausgaben erlebt; die merkwürdigsten derselben hat De Rossi aufgezält. Das erste in hebräischer Sprache gedruckte Buch, gedruckt zu Reggio im J. 1475, war Raschis Kommentar zum Pentateuch; in den großen zu Venedig, Amsterdam und Basel gedruckten rabbinischen Bibeln nehmen Raschis Commentare den ersten Platz ein; nach mehreren lateinischen Übersetzungen einzelner Teile und einer ungedruckt gebliebenen vollständigen lateinischen Übersetzung von Pellican hat J. Fr. Breithaupt eine solche geliefert, nämlich im J. 1713 vom Kommentar in Prophetas, Hiobum et Psalmos, im J. 1714 vom Kommentar in libros historicos et Salomonis V. T. und im J. 1740 vom Kommentar in Pentat. Mosis, 3 Quartbände, mit gelehrten Anmerkungen. Übrigens soll nach De Rossi der Kommentar zu den Chron. und zu Hiob nicht von Raschi selbst sein, wogegen De Rossi die Echtheit des Kommentars zu den Propheten, welche man auch angefochten hatte, überzeugend nachgewiesen hat. Außer der oben genannten Litteratur über Raschi erwähnen wir schließlich noch den betreffenden Artikel in J. Chr. Wolfs Bibliotheca hebraea (1715—33, 4 Quartbände); die drei bekannten Geschichtswerke von Dr. J. M. Jost (namentlich auch dessen neuestes: Geschichte des Judentums und seiner Sekten, 1857 u. 58); ferner eine Abhandlung von Dr. C. Zunz über Raschis Leben in der Zeischrift für die Wissenschaft des Judentums, 1822, 1; endlich Simf. Bloch, Lebensgeschichte des Salomo Jizchaki, nebst Schilderung seines Jarhunderts, aus Zunz's Abhandlung übersetzt und mit zalreichen Anmerkungen bereichert, 1840. **Pf. Preffel.**

Raskolniken. Über Entstehung und Charakter dieser wichtigsten russischen Kirchensekte ist in den Artikeln „griechisch-russische Kirche" Bd. V, S. 409, und „Nikon" Bd. X, S. 577 im allgemeinen Auskunft gegeben worden; doch scheint nötig, das Wesen dieser Partei, sowie deren Schicksale und Verzweigungen hier genauer, wenn auch in gedrängter Kürze, zu beschreiben. In der russischen Sektenbildung verrät sich die einseitig rituelle und liturgische Tendenz dieser Kirche, der Mangel an wissenschaftlicher Bildungskraft und die von dem christlichen Griechentum überkommene Überschätzung kultischer Formen, liturgischer Überlieferungen und kirchlicher Gebräuche. Die Sekten sind meist volkstümlicher, nicht gelehrter Natur, fast nirgends kommt es zu feineren theologischen Unterschei-

Digitized by Google

dungen, während auf Abweichungen in der Kultusform der höchste Wert gelegt wird. Sehen wir von der Judensekte des 15. Jahrhunderts ab, so beziehen sich die im Mittelalter hervorgetretenen Spaltungen lediglich auf die Außenseite des Gottesdienstes und der Kirchengesetze. Auch die Geschichte der Raskolniken läßt im ganzen das Dogma entweder unangetastet oder enthält tiefgreifende und selbst radikale Antastungen desselben; sie würde unerklärlich sein, wenn wir in ihr nicht ein karikirtes Abbild der kirchlichen Entwickelung selber finden dürften, wie es sich in der zweiten und dritten Schicht der Bevölkerung unter Einfluß eines demokratischen Religionseifers und unter kirchlich politischem Druck gestalten konnte. Die sogenannte Verbesserung der Kirchenbücher wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts mehrfach versucht, dann durch Nikon (s. d. Art.) und das Konzil von 1654 wider aufgenommen und nach der mühevollsten Vergleichung der liturgischen und Bibeltexte mit den griechischen und altslavonischen Originalen zum Abschluß gebracht. Das Werk glich durchaus nicht einer religiös erneuernden Kirchenreform, sondern sollte nur die orthodoxe Korrektheit und gelehrte Genauigkeit der kirchlichen Texte wider herstellen; dennoch ward es als willkürliche Neuerung, als Entweihung des heiligen Altertums empfunden. Das Unternehmen war von oben herab durch hierarchische Gewalt und unter Mitwirkung des Czaren Alexei Michailowitsch ausgefürt worden; um so leichter entfremdete es sich die volkstümlichen Neigungen und verstieß gegen die starre Gewonheit des Mönchtums; die Ungunst des herrschsüchtigen und inzwischen abgesetzten Patriarchen Nikon vermehrte den Haß. Gleich nach der Einfürung der neuen Kirchenbücher 1666 begann der lauteste Unwille wider das durch sie verfälschte, entstellte und „antichristliche“ Kirchenwesen. Die Austretenden erhielten von der herrschenden Kirche den Namen Raskolniki, Abtrünnige, oder den weniger gehäßigen Starobradzi, Beobachter alter Gebräuche wärend sie selbst sich Starowierzi, Altgläubige, oder Prawoslawnüje, Rechtgläubige, nannten. Daß diese Namen auf dieselbe Partei Bezug haben, hat schon Mosheim erkannt, ehe es historisch nachgewiesen wurde. Der allgemeine Charakter der Raskolniken ward dadurch bedingt, daß der höhere Klerus fast sämtlich der Statskirche treu blieb. Einzelne Priester und Diakonen, welche die vornikonische Weihe hatten, Mönche und kirchliche Abenteuerer stellten sich an ihre Spitze; als erste Anfürer werden Peter Prokopowitsch, Andreas und Simon Dionysowitsch, Iwan Neronow, Daniel von Kostroma, Habakuk von Tobolsk genannt. Der Funke zündete in den Massen, ein wilder Haß gegen die Verderbnisse der nikonischen Lehre bemächtigte sich des Volkes, und gestärkt durch bürgerliche Unruhen wie durch den Aufstand der Strelitzen in Moskau (1681) und die Erhebung der Kosaken am kaspischen Meere, gereizt durch Kerkerstrafen und Hinrichtungen verbreitete sich die neue Partei in Klein-Rußland, im Süden und Norden des Reiches und bis nach Sibirien. Durch den schismatischen Popen Kosma wurde eine Widertaufe zur Bedingung des Übertrittes gemacht, ja fanatische Mönche gaben das schreckliche Beispiel einer Feuertaufe; sie zündeten Scheiterhaufen an, und Männer und Frauen stürzten sich zu Hunderten freiwillig hinein. Alle Versuche, durch friedliche Verständigung den Zwiespalt aufzuheben, schlugen fehl.

Fragt man nach den eigentlichen Streitpunkten, so kann man bei der inneren Maßlosigkeit dieser Partei kaum übereinstimmende Angaben erwarten. In einer Erklärung der Raskolniken von 1687 werden als Trennungsgründe angegeben, daß durch Nikon und seine Kirchenbücher die Schriften der Väter und der sieben ökumenischen Synoden verfälscht, daß eine andere Art der Kreuzschlagung — die echte sei die mit dem Zeige- und Mittelfinger — vorgeschrieben, der Son Gottes aus einer Stelle der Kirchengebete hinweggelassen, die am Osterfest gewönliche Prozession sowie der Kelch und der Diskus verändert, eine Anrufung des bösen Geistes eingefürt, bei dem Abendmal nicht sieben Brote, wie von den Vätern, sondern nur fünf geweiht würden, daß bei der Beerdigung das Rauchfaß nicht der Leiche nach-, sondern vorangetragen werde und man bei den Taufen nicht wie bisher von Mittag nach Norden, von der Linken zur Rechten, sondern von Norden nach Mittag zu um das Baptisterium herumgehe. Etwas

Digitized by Google

anders lauten in Strahls Nachweisung die Unterscheidungspunkte. Von einer Anrufung des bösen Geistes bei den Orthodoxen ist nicht die Rede; dagegen wird hinzugefügt, daſs die Raskolniken statt des gewöhnlichen Kreuzes ein achteckiges vorzogen, daſs sie das Halleluja nur zweimal einfach sagten und zum drittenmal hinzufügten: Lob sei dir Gott, daſs sie nur alte oder von ihren Glaubensbrüdern herrührende Bilder in Gebrauch hatten, nur die Heiligen der älteren Epoche gelten ließen, den Namen Jesus abweichend Isus aussprachen, sich alles Abscheerens der Bart- und Haupthaare enthielten, besonders aber jeden kirchlichen Umgang mit den Katholiken streng vermieden wissen wollten. Im Bekenntnis sollte der Name des h. Geistes das Prädikat „wahr" erhalten. Die meisten übrigen Stücke werden übereinstimmend genannt. In der Lebensweise gesellten sich noch andere Differenzen hinzu, wie die Enthaltung von Bier, Branntwein und Tabak, die Beibehaltung der altrussischen Trachten. Man sieht, dergleichen angebliche Unterscheidungslehren ließen sich leicht vermehren und vermindern, sie konnten nur für einen äußerst sinnlichen und beschränkten Standpunkt des Religionsbewusstseins entscheidenden Wert haben. Sie erinnern uns aber an verwandte Streitpunkte der Griechen und Lateiner im Mittelalter. Wie damals sehr geringe Abweichungen der Observanz einer tiefgewurzelten Eifersucht zum Vorwand dienten, so knüpfte sich jetzt innerhalb der griechischen Kirche selber an noch gleichgültigere Dinge eine gefahrvolle Kirchenspaltung. Die Stabilität und rituelle Steifheit der russischen Kirche rächte sich an ihr selbst, indem sie durch so unbedeutende äußere Reformen einem unentwickelten religiösen Volksgeiste Veranlassung gab, sich mit dem herrschenden Kirchenregiment langwierig zu verfeinden.

Nach den statskirchlichen Grundsätzen Rußlands mussten Schismatiker, zumal wenn sie in bürgerliche Unruhen verwickelt wurden und öffentlichen Anstoß gaben, sofort der kaiserlichen Strafgewalt verfallen; diese hat jedoch der größten Anstrengungen ungeachtet in unserem Falle ihr Ziel nicht erreicht. Die Raskolniken sind fast ein Jahrhundert lang auf alle Weise gedrückt, vertrieben, verfolgt, endlich geduldet worden und haben sich, wenngleich in verminderter Anzal, als eine getrennte, in sich vielteilige Souderkirche bis auf die Gegenwart erhalten. Peter der Große setzte die strengen Maßregeln seiner Vorgänger fort, one den Hass der Altgläubigen gegen die bischöfliche Hierarchie überwinden zu können. Seine eigene Hinneigung zu der neueren abendländischen Kultur steigerte nur den Widerwillen derselben. Erst als Viele den Tod der Gefangenschaft vorgezogen, verbot er sie weiter zu beunruhigen, so lange sie ihre Lehre nicht ausbreiteten; er stellte sie den Übrigen gleich vor dem Gesetz, befahl jedoch, daſs alle Raskolniken einen roten Lappen am Kleide tragen sollten und bewog durch dieses beschämende Abzeichen einen Teil derselben zum Rücktritt. Druck und Verfolgung widerholten sich unter den folgenden Regierungen, und erst seit 1762 erhielten sie das Recht einer straflosen Existenz im Innern des Reiches, wenngleich auch diese Religionsfreiheit durch die Vergünstigung, die sich an die Rückkehr zur Kirche knüpfte, noch sehr beschränkt war. Über neuere Bestimmungen s. Allg. Ztg. 1883, Nr. 157.

Diesen Verlauf versuchen wir noch mit einer kurzen *inneren* Geschichte der Raskolniken in Verbindung zu bringen. Eine Partei, welcher es an jeder positiven Einheit fehlte, konnte dem Schicksal eines Zerfallens in vielerlei Klassen und Abarten am wenigsten entgehen. Bald nach der Entstehung der Sekte fürte die Schwierigkeit der Erhaltung der *älteren* Priesterweihe zu einem bedeutenden Bruch. Ein Teil hielt das *priesterliche* Amt zur Ausübung der Sakramente und der Reinigungsgebete für notwendig, diese nahmen nach dem Aussterben der zuerst ausgetretenen Priester auch andere, nach den *neuen* Kirchenbüchern geweihte unter sich auf. Andere trennten sich ganz vom Priesteramt, und aus dieser Differenz ergab sich eine Scheidung in *Priesterliche* und *Nichtpriesterliche*, in *Poper* und *Ohne-Poper*, in gemäßigte und völlige Indepen-denten, welche beide Hauptklassen wider zalreiche kleinere Parteiungen in sich aufkommen ließen. Die Trennung selbst fällt in das Ende des 17. Jarhunderts.

Die *popischen* Raskolniken, welche der orthodoxen Kirche näher standen,

Digitized by Google

aber sich in seltsame theologische Grübeleien einließen, hatten ihre wichtigsten Niederlassungen teils auf der Insel Wjetka, die an der russischen Grenze gelegen unter polnischem Schutze stand, teils in dem Gebiet von Nowgorod (Diakonowtschina), woselbst der Erzbischof Pitirim unter Peter I. ernstliche, aber erfolglose Belehrungs- und Bekehrungsversuche mit ihnen anstellte. Ein buntes Gemisch von Unzufriedenen aller Art, von Mönchen und Nonnen, von Bauern und desertirten Soldaten vermehrte an beiden Orten die Zal der Gemeinden. Die Insel Wjetka zälte nicht weniger als 30,000 altgläubige Bewoner und erweckte Besorgnisse durch ihr unruhiges Treiben an der Landesgrenze. Nachdem schon 1735 auf Befehl der Kaiserin Anna die Einwoner gewaltsam vertrieben worden, sich aber wider gesammelt hatten, gelang erst 1763 die vollständige Aufhebung dieser kirchlichen Insulaner. Um dieselbe Zeit ging jedoch die Regierung zu milderen Maßregeln über. Elisabeth und Peter III. verkündigten Amnestie. Katharina II. erlaubte 1762 allen entflohenen Raskolniken freie Rückkehr in das Innere des Reiches; sie durften in mehreren Distrikten sich als Kronbauern oder Handeltreibende niederlassen oder in die verlassene Leibeigenschaft wider eintreten und zalten dann die gewönlichen Abgaben, nur wer zur Landeskirche überging, sollte auf sechs Jare völlige Abgabenfreiheit genießen. — Ein anderer großer Hause behauptete sich wärend der ersten Hälfte dieses Jarhunderts in der Ukräne. Von ihrem ersten Aufenthalt in dunklen Eichenwäldern hießen sie Starodubowzen, wurden aber auch Slobodaer genannt, als sie sich in Sloboden, festen Dörfern, niederließen, und ihre Anzal stieg bis auf 100,000 Seelen. Hervorragende Persönlichkeiten gelangten zu großem Ansehen unter ihnen und fungirten als Priester, wie Patricij und Amphinogen, doch blieb der Zustand gänzlich ordnungslos. Von alten Frauen wurde die Beichte abgenommen und das Abendmal verteilt. Die Bauern verwarten konsekrirtes Brot, um es im Falle der Todesgefar bei der Hand zu haben; und als das altgeweihte Brot, das besonders geschätzt wurde, zu Ende ging, verfiel men gar darauf, den Rest desselben zu zerstoßen und mit neuem Teige zu vermischen, damit dieses neue Brot wider mit einigem Recht als geweihtes und altes ausgeteilt oder verkauft werden könne. Änlicher Unfug wurde um 1771 von einer Anzal Raskolniken in Moskau getrieben, welche, um jeden zu ihnen übertretenden Priester durch eine zweite Salbung aufnehmen zu können, neues Chrysam fabrizirten aus einer Mischung von Öl, Spezereien und Reliquienpulver; doch trennten sie sich deshalb von ihren Glaubensgenossen in der Ukräne als besondere Sekte der Wiedersalber. Kleinere Parteien werden noch mehrere andere aufgefürt unter den Namen: Tschernobolzi, Sfuslowtschina, Jewlewtschina, Dositheowtschina.

Noch vollständiger zerfiel die zweite Hauptklasse, die der nichtpopischen Raskolniken mit den kirchlichen Institutionen. Unter ihren vielerlei Abteilungen ist die wichtigste die der Pomoränen oder Widertäufer, welche, gestiftet durch einige Flüchtlinge des 1675 zerstörten Solowez-Klosters, in den Gebieten von Nowgorod und Pskow sich festsetzten, dann aber nach vielen Richtungen in Liefland, Polen, Preußen, den Donauländern und in Sibirien verbreiteten. Ihre Behauptungen sind extremer, ihre Sitten noch ordnungsloser als die der popischen Altgläubigen, da bei dem Mangel des Priesteramtes die kirchlichen Funktionen jeder beliebigen Handhabung anheimfallen mußten. Zalreiche und teilweise begabte und kenntnisreiche Lehrer, wie Danilo Wikulin, Andreas und Simeon Denisow, Peter Procopiew, Iwan Philippow u. a., traten unter ihnen auf; um so leichter ließen sie sich von einer zur anderen schwärmerischen Meinung forttreiben. Ihr Prinzip war völlige Verwerfung des russischen Priestertums und jeder von demselben vollzogenen Taufe und Ehe, daher Notwendigkeit der Widertaufe. Die herrschende Kirche ist mit den Merkmalen des Antichrists behaftet. Die Anhänger des Andreas Denisow lehrten in apokalyptischer Weise die bereits erfolgte Erscheinung des Antichrists, suchten sich von bürgerlichen Pflichten abzulösen, verwarfen den Gebrauch des Geldes und gestatteten nur das unvermeidliche Zusammenleben mit Andersgläubigen. Änlich verhielten sich die Theodosier, welche 1771 in der Nähe von Moskau ein Kloster und Kranken-

Digitized by Google

haus erbauten; ihre höchst sonderbaren Gebräuche erstreckten sich auf Speise und Trank, Tracht und Hantierung, auf den Gebrauch des Rauchfasses und den Verkehr mit Heiligenbildern und Brustkreuzen. Die Pomoränen sind bis heute noch nicht ausgestorben. — Ebenso hat sich noch eine andere Absonderung bis in die neuesten Zeiten erhalten. Infolge des Aufstandes der Streliten wanderten viele Raskolniken nach Litthauen und Ostpreußen aus; von ihnen stammt der eigene Zweig der Philipponen, deren Zal in Ostpreußen sich im J. 1795 auf 955 Familien belief. Sie werden als unschädliche Leute geschildert, mäßig, wirtschaftlich und kundig des Landbaues; doch verwarfen sie den Eid und den Kriegsdienst, wärend sie dem Leiden und Tode um des Glaubens willen einen hohen Wert beilegten. Ihr Name weist auf den ihres vornehmsten Anfürers Philipp Pustoswiät. In der Lehre folgten sie einem altslavonischen Katechismus one alle gelehrte Erklärungen. Ihre Art der Kreuzesbezeichnung war von der unter den andern Raskolniken gebräuchlichen verschieden. Leitung des Gottesdienstes, Taufe, Beichte und Absolution und Krankenbesuch blieben statt des Priesters dem Ältesten überlassen; Kommunion, Firmelung, geistliche Trauung fanden nicht statt. Die Philipponen bildeten keine eigentlichen Gemeinden, versammelten sich aber in Bethäusern zum Absingen von Psalmen und zur Vorlesung der Evangelien.

Kleinere Sekten unter dem Namen der Christowtschina, Paulinowtschina, Andreanowtschina, Serapionowtschina, Sabatniki, Kapitonier, Messalianer, Anhänger eines Potemkin Procopius Lupkin lassen sich in Menge anfüren. Es waren einzelne nach ihren Anfürern benannte Haufen, sie unterschieden sich durch schwärmerische Extravaganzen, durch Selbsttaufen, Selbstordiniren u. dgl. Die Schtschelniki pflegten so zu beten, dass sie in eine Spalte schauten, wodurch wir an die Mystik der Griechen im Mittelalter erinnert werden. Die Sitten dieser Sonderlinge wechselten zwischen Enthaltung und greulicher Wolluſt, und es ist nicht schwer, selbst mit dem alten Gnostizismus Parallelen zu ziehen.

Weit namhafter als die eben angegebenen sind die Duchoborzi, Seelenstreiter, welche häufig und mit Recht als selbständige Partei, nicht als Zweig der Raskolniken bezeichnet werden. Allerdings haben sie mit den letzteren einige Verwandtschaft in der gemeinschaftlichen Verwerfung des Priesteramtes und des Eides und in der Enthaltung vom Blutvergießen. Eigentümlich ist ihnen hingegen, dass sie von der orthodoxen Lehre zu einem gnostischen Spiritualismus, der die Trinität auflöst und nur geistige Potenzen der Kirche anerkennt, sich abwandten. Die Gottheit, lehrten sie, ist ein einiges und unerforschliches Wesen, das sich in dreien Formen offenbart hat. Nicht Personen sind in ihr zu unterscheiden, sondern Wirkungsweisen und Formen der Offenbarung, der Vater als das Licht, der Son als das Leben, der heilige Geist als die Ruhe. Alle drei haben ihr Gegenbild in der menschlichen Seele, der Erste im Gedächtnis, der Zweite in der Vernunft, der Dritte im Willen. Die Menschenseele ist Gott ebenbürtig, aber schon vor der Schöpfung abgewichen; ein erster Fall versetzte sie herab in den irdischen Leib, ein zweiter des Adam unterwarf sie der sinnlichen Verführung, und dieselbe Entartung hat sich durch alle menschlichen Geschlechter fortgepflanzt. Darum soll die Erlösung aus den Banden der Sünde zum Urbild zurückfüren. Aber die Menschwerdung Christi, des Sones Gottes, ist kein einmaliges Ereignis, sondern welches seinem ganzen geistigen Inhalt nach in den Gläubigen sich fortsetzen soll. Diese küne Spekulation und Mystik umfasst in freier Verknüpfung mancherlei Anklänge, die teilweise auf sehr alte Antecedentien zurückweisen, — und sie erscheint auf diesem Boden um so merkwürdiger, je weniger sie von einer philosophischen Bildung oder Tradition umgeben ist. Die Duchoborzen bilden also weit mehr einen Gegensatz als einen Anhang zu den übrigen Raskolniken; sie sind gerade in der Lehre Neuerer und verbinden mit ihrer Spekulation strenge Sitten, Hochschätzung der h. Schrift und einen äußerst geringen und gestaltlosen Kultus, da sie selbst die Sakramente, Taufe, Abendmal und Ehe verwarfen. Doch wird ihre Lehre ungleich beurteilt, eine Verwandtschaft mit dem Spiritualismus der Quäker hat Verlassung gegeben, sie auch in eine historische Verbindung mit diesen zu bringen, von kirchlichen Beurteilern

Digitized by Google

werden sie geradezu Antichristen genannt. Das Jar ihres ersten Auftretens steht nicht fest; doch haben sie sich gewiss erst nach der Mitte des vorigen Jarhunderts gezeigt, vielleicht schon unter der Regierung der Kaiserin Anna, wie Strahl behauptet, vielleicht erst später ums Jar 1785. Ihre früheste Heimat war die Gegend von Ekaterinoslaw, von welcher aus sie sich in kleinen Gruppen nach andern Provinzen Tambow, Saratow, Archangel verbreiteten. Als Katharina II. und Paul I. (um 1799) sie zur Untersuchung ziehen und wie Verbrecher bestrafen ließen, setzten sie dieser Härte einen unbeugsamen Widerstand entgegen. Dagegen machte sie der milde Alexander I. zu guten und friedlichen Bürgern, da er jeden Gewissenszwang untersagte und sehr vernünftige Verordnungen, nach welchen sie beaufsichtigt werden sollten, erließ. Ein Teil der Duchoborzen erhielt die Erlaubnis, sich in den Steppen der Krim jenseits des Dniepr als Kolonie anzusiedeln; hier und an einigen Orten des östlichen Rußlands haben sie ungestört gelebt, sich durch Bodenkultur verdient gemacht und ihr Dasein in einigen Resten bis auf die Gegenwart gefristet. Lenz stellt die entschiedene Meinung auf, dass zwischen den Duchoborzen und den übrigen russischen Schismatikern gar keine Gemeinschaft stattfindet, auch nicht mit der kleinen Sekte der Molokanen, deren schon Haxthausen gedenkt, und die, frommer und positiver als die Duchoborzen gesinnt, mit dem deutschen Pietismus viele Ähnlichkeit haben sollen und als eine eigentümliche Abzweigung des Luthertums angesehen werden.

Bei der großen Zal und weiten Verbreitung der Raskolniken musste der russischen Kirche an der Aussönung mit ihnen viel gelegen sein. Der Zweck der Widerlegung und Ermanung rief eine reichliche Litteratur hervor, an welcher sich die geachtetsten Kirchenlehrer beteiligten und die zugleich historischen Wert hat. Aus der Zal der Schriften werden von Strahl die von Stephan Jaworsky, Pitirim, Theophanes Prokopowitsch, Theophylakt Lopatinsky, Metropolit Dimitry, Nicodem, Sergius, Simon Dionysowitsch und von dem bekannten Metropoliten Platon (Ermahnung an die Altgläubigen, Petersb. 1765 u. o.) herausgehoben.

Nach den neuesten Angaben zerfallen alle diese Unkirchlichen in drei Klassen, die erste der Popowtschini, d. h. der priesterlichen Raskolniken mit Unterabteilungen als Jedinowerzi, Starapopowtschini, Spassowtschini, — die zweite der unpriesterlichen und vom Nikonismus völlig losgesagten Bespopowtschini ebenfalls in drei Gruppen. Eine dritte Klasse umfassen die Jeresie, es sind die eigentlichen Häretiker älteren und jüngeren Datums, zu welchen außer den schon genannten Duchoborzen und Molokanen noch die Strigolniken und die noch viel wilderen Rotten der Skopzen (Castraten), der Skakuni (Springer), der Sucher Christi und Vagabonden gerechnet werden. Den Hauptstamm bilden also die Raskolniken erster und zweiter Ordnung, ihre Gesamtzal wird auf etwa 11 Millionen angegeben, von welchen aber die große Mehrheit der gemäßigten Richtung zugehört.

Zeit und Milderung der Sitten haben viel getan, die Raskolniken teils numerisch zu verringern, teils ihren Gegensatz zur Landeskirche weniger schroff auftreten zu lassen. Allein ungeachtet aller Anerbietungen und Vorschläge, die ihnen unter der Regierung Alexanders I. gemacht wurden, bestehen sie noch gegenwärtig in der doppelten Richtung der Priesterlichen und Unpriesterlichen, und ihre Gemeinden finden sich hauptsächlich in den größeren Städten Kiew, Nowgorod, Moskau, Petersburg, auf dem flachen Lande von Kleinrußland, in den Kosakenländern, am Ural und in Sibirien. Der ganzen Separatkirche legt Haxthausen und gewiss mit Recht eine nationale und kirchenpolitische Bedeutung bei. Sie repräsentirt immer noch das antike Rußland; darum protestirt sie gegen den Patriarchen Nikon, welcher den Kirchengebrauch verändert, und hasst Peter den Großen, welcher Bildung und Sitte mit fremdartigen Elementen des Abendlandes versetzt habe. Die Auktorität des Alten, die so oft auf Seiten der Kirche steht, soll hier für die Sekte sprechen, jene aber durch das Recht der Entwicklung unterstützt werden. Durch diese Vertretung eines altnationalen Herkommens wirken die Starowerzen selbst auf die öffentliche Meinung, da bei Reformen leicht die Frage entsteht, was die Altgläubigen dazu sagen werden. Die Mitglieder der

Digitized by Google

altgläubigen Gemeinden gehören dem Bauern-, dem Bürger- und Kaufmannsstande an, denn die Aristokratie hat sich gänzlich fern gehalten. Dass es an verständigen und wolunterrichteten Leuten, an achtbaren Familien unter ihnen nicht fehlt, erkennt selbst Strahl an, der sonst sehr ungünstig über sie urteilt. Aber sie beharren in der strengsten Absonderung ihrer Sitten und flößen schon ihren Kindern Geringschätzung gegen solche Unchristen ein, die sich den Bart scheeren, Tabak rauchen, das Kreuzeszeichen verfälschen. Auch sind sie streitlustig und verstehen durch Buchstäbelei alles Biblische zu ihrem Vorteil zu deuten. Ihr Gottesdienst teilt natürlich den allgemeinen Grundcharakter mit dem der orthodoxen Kirche, unterscheidet sich aber durch mancherlei Abzeichen, welche das strenge Prinzip der Bewarung ursprünglicher Formen bezeugen sollen. In den Kirchen der Staroweren fehlt das Sanktuarium, der Altar und die nach dem Hauptraum führenden Seitentüren. Die Geschlechter sind vollständig getrennt, auch die Katechumenen haben eigene Plätze, und die bejarten Jungfrauen genießen besondere Auszeichnung. Gebet, Vorlesung und liturgische Handlung modifiziren sich je nach dem priesterlichen oder nichtpriesterlichen Standpunkt, und der Chorgesang folgt älteren Melodieen und einem einfachen nationalen Kunstgeschmack.

Unter den Hilfsmitteln steht obenan: Strahl, Geschichte der Irrlehren und des Sektenwesens in der griech.-russischen Kirche, in dessen Beiträgen zur russischen Kirchengeschichte I, S. 250 ff.; Schlözers Abhandlungen über die Philipponen, in der Berliner Monatsschrift, 1799 und 1802, und im Hannöv. Magazin 1803, Stäudlins Magazin II, S. 65, vgl. Gött. gel. Anzeigen 1802, S. 107 u. 1049. — Außerdem ist nachzusehen: Nic. Bergii exercit. de statu ecclesiae et religionis Moscovit. ed. III, Lips 1722; Demetrius Saritz, Untersuchung von dem schismatischen Glauben, in Martinis Nachrichten aus Rußland, S. 80 ff.; Storch, Rußland unter Alexander I., Bd. VIII, S. 134; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, IX, S. 239 ff.; Hencke, Gesch. d. christl. Kirche, IV, S. 203 ff.; Lenz, de Duchoborzis, Dorp. 1829, p. 1; Jen. Lit.-Z. Nr. 166; Evang. K.-Z. 1828, Nr. 52, 1835, Nr. 10 ff; Rheinwalds Rep. XXII, S. 270; Haxthausen, Etudes sur la situation intérieure — de la Russie I, p. 298 sqq.; Th. von Lengenfeldt, Rußland im 19. Jarh., S. 51 ff.; D. Mackenzie Wallace, Rußland, übersetzt von Ernst Röttger, 3. Aufl., Leipz. 1880, Kap. 19 und 20. Dazu Meyers großes Conversationslexikon und meine Symbolik der gr. K. S. 430 ff. **Guß.**

Ratherius. Dieser Mann, dem man zu viel Ehre erweist, wenn man ihn zu den hervorragenden Zeugen für die evangelische Warheit im Mittelalter zält, wurde im J. 890 oder in einem der nächsten Jare in oder bei der Stadt Lüttich geboren und gehörte einem edlen Geschlechte an. Als Kind wurde er auf dem Altare der Kirche des Klosters Lobach (Laubacum, Laubia, Laubiae, Lobia, französ. Laubes, Lobbes, Lobe) an der Sambre im Hennegau als Opfer dargebracht und somit dem Klosterkonvente einverleibt. Als er erwachsen war, bestätigte er diese Einverleibung durch die Niederlegung eines schriftlichen Gelübdes auf demselben Altare. In Lobach gab es Gelegenheit, sich anzueignen, was noch von Gelehrsamkeit aus der karolingischen Zeit übrig geblieben war. Rather benutzte dieselbe und erwarb sich zeitig einen guten Namen als Gelehrter. Da setzte sich in Lobach, dessen Abt seit 855 der jedesmalige Bischof von Lüttich war, Hilduin, ein unglücklicher Prätendent des Lütticher Bistums, fest und nahm, als er endlich 926 weichen mußte, den mit ihm befreundeten Ratherius mit sich nach Italien. Hier suchten beide ihr Glück zu machen vermittelst des Königs Hugo, der, um seine burgundische Herrschaft zu stützen, Stammgenossen und Landsleute mit den höchsten weltlichen und geistlichen Würden seines Reiches bekleidete. Hilduin, Hugos Vetter, erhielt erst das Bistum Verona und dann 931 das Erzbistum Mailand. Dem Ratherius war schon die Nachfolge in Verona versprochen gewesen, und nun holte er sich aus Rom noch eine päpstliche Empfehlung dazu. König Hugo war aber anderer Meinung geworden und gab nur, weil Ratherius erkrankte und dem Tode nahe zu sein schien, seine Einwilligung. So wurde Ratherius, der bald genas, im August des Jares 931 Bischof von Ve-

Digitized by Google

rona. Durch seinen unbesonnenen Eifer in der Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten machte er sich die Veronesen und besonders seine Geistlichen zu Feinden, und die Feindschaft, welche sich zwischen ihm und dem Könige entwickelt hatte, ging in einen Treubruch des Bischofs aus, dem der König die strengste Strafe folgen ließ. Arnold der Böse von Baiern und Kärnthen fiel in Italien ein und wurde in Verona vom Grafen und vom Bischof aufgenommen. Der König Hugo kam aber eilig herbei, schlug den Herzog Arnold, nötigte ihn zum Rückzuge und zog am 2. Febr. 934 in Verona ein. Fast allen Verrätern ist Verzeihung zu teil geworden, aber Ratherius mag falsche Wege, sich und die Geistlichkeit zu retten, eingeschlagen haben und hat nun gerade vor allen Anderen büßen müssen. Er wurde nach Pavia gebracht und dort in einem Turme in strenger Haft gehalten. Sein Bistum erhielt ein Anderer. In seiner Gefangenschaft schrieb er eine Schrift in 6 Büchern, die er praeloquia nannte und in der er ebenso die Christenpflichten eines jeden Standes wie sein eigenes Geschick bespricht. Tief gedemütigt verließ er nach $2^1/_2$ Jaren sein Gefängnis, um (wahrscheinlich infolge der Bitten seines unterdessen verstorbenen Freundes Hilduin) der Aufsicht des Bischofs von Como übergeben zu werden. Hier ging es ihm nicht gut, und als er vernahm, dass Bischöfe Südfrankreichs sich für ihn interessirten, entwich er am Anfang des Jares 939 über die Alpen. Aber er fand nicht die gehoffte Aufnahme; es half ihm nichts, dass er seine Praeloquia an berühmte und einflussreiche Männer Frankreichs und Lothringens schickte. Er kam in eine sehr elende Lage, aus welcher ihm ein reicher Mann, Namens Röstagnus in der Provence befreite, indem er ihn zum Lehrer seines Sones bestellte und ihm nachträglich eine kirchliche Pfründe verschaffte. Aber bald sehnte er sich zurück in sein Kloster und machte sich, nachdem er sich durch eine von ihm umgearbeitete und den Mönchen von Lobach gewidmete Heiligenlegende (Vita S. Ursmari) angemeldet hatte, auf den Weg nach Norden. In Laon bot man ihm vergebens die Stelle eines Abtes oder Priors des Klosters St. Amand an und er gelangte etwa im J. 944 wirklich in seiner Heimat und in seinem Stammkloster an. Da ist er nun freilich nur kurze Zeit geblieben. Die asketische Anwandlung ging bald vorüber und machte der Sehnsucht nach seiner früheren Würde, Stellung und Macht Platz. Ratherius erfur, dass König Hugo, der samt seinem Sone Lothar von Berengar seiner Herrschaft fast ganz beraubt war, manchem früher hart Behandelten Freundschaft erwies und auch ihm Gutes widerfaren lassen möchte. Sogleich reiste er nach Italien ab. In der Nähe von Verona nahm ihn aber Berengar gefangen, auf Anstiften des Nachfolgers im Bistum. Doch gerade um diesen, der unterdessen verdächtig geworden war, wider zu vertreiben, wurde Ratherius sehr bald wider freigelassen und in Verona im J. 946 zum zweitenmale als Bischof aufgenommen. Diesmal blieb er nicht volle 2 Jare im Besitze. Er sah sich von seinem Klerus verschmäht und verachtet und von dem Grafen der Stadt dem Gelächter preisgegeben und sehnte sich nach dem Verluste der kaum erst ersehnten Ehre, als ihm 948 König Lothar bedeuten ließ, er solle Verona verlassen und sein Bistum wider an seinen früheren Nachfolger überlassen. Alsbald brach er auf und floh in großer Sorge um sein Leben über die Alpen und irrte jenseit derselben unstät hin und her. Er richtete seine Blicke auf den Hof des deutschen Königs und bemühte sich, besonders an der Seite Brunos, eines Brudes Ottos des Großen, einen Platz zu finden. Aber weil sich gerade die deutsche Macht rüstete, in Oberitalien einzubrechen, ließ sich Ratherius plötzlich wider von dem Begehren einnehmen, seinen Bischofstul wider zu besteigen und mit Hilfe der Deutschen seine Feinde zu demütigen. Unvorsichtigerweise schloss er sich dem übereilten Zuge Liutulfs an, der ganz erfolglos blieb, und als König Otto 951 selbst in Verona einzog, fand er sich nicht bewogen, den Grafen der Stadt und seinen Neffen, der unterdessen von Rathers Nachfolger das Bistum erkauft hatte, durch die Widereinsetzung Rathers sich zu Feinden zu machen. In tiefer Betrübnis verließ Ratherius Italien und wollte sich jetzt auf immer in sein Stammkloster zurückziehen. Darin hat er sich auch nicht wankend machen lassen durch die Erfarung, dass man meinte, er hätte sein Bistum ganz

Digitized by Google

mit Recht verloren gehabt und deshalb hätte sich jetzt der König seiner nicht angenommen. So sehr ihn auch solche Erfarung verletzen muſste, unterdrückte er doch jetzt seine gewifs nutzlosen Protestationen, die er an den Papst, an alle Gläubigen und an seine Mitbischöfe gerichtet hatte, und trat widerum in Lobach als Mönch ein. Aber seine fromme Resignation und Grabesstimmung hielten ihn hier nicht zurück, als 952 König Otto ihn an seinen Hof oder vielmehr unter die Zal der Gelehrten rief, welche um seinen Bruder Bruno versammelt waren. Schnell sollte er zu noch höheren Ehren emporsteigen. Schon 953 wurde es durch die äußerst gefärliche Empörung der Herzöge Liutulf und Konrad wünschenswert, besonders Lothringen durch treue Bischöfe dem Könige zu sichern. Bruno wurde zum Erzbischofe von Köln erhoben, Ratherius auf den Bischofstul seiner Vaterstadt Lüttich gesetzt. Leider war er den Stürmen, welche damals Lothringen verwüsteten, durchaus nicht gewachsen und brachte sich überdies bei Freunden und Feinden in Mifsachtung und Verhönung. Selbst Bruno scheint den Forderungen des lothringischen Adels nachgegeben und in die verlangte Absetzung Rathers endlich eingewilligt zu haben. Ostern 955 erhielt ein Anderer das Bistum Lüttich und Rather mochte sehn, wo er bliebe. Sein Ärger über die traurige Wendung seines Geschicks und über die Erfolglosigkeit seiner leidenschaftlichen Protestationen (von welchen E. Dümmler ein Fragment aus einer Berliner Handschrift veröffentlicht hat im Neuen Archiv IV, S. 177—180) war groß. Der Erzbischof Wilhelm von Mainz suchte ihn zu beruhigen und brachte ihn endlich dahin, dafs er eine kleine Entschädigung annahm. Er wurde Abt von Alna, damals einem kleinen, von Lobach abhängigen Kloster in der Nähe des letzteren, und meinte, sich durch diesen Schritt der Demut und Selbstüberwindung würdig zu einem seligen Tode vorbereitet zu haben. Hier in Alna beschäftigte er sich mit dem Buche des Paschasius Radbertus: de corpore et sanguine Domini, und brachte die Lehre von der Wandelung der Elemente in den waren Leib und das ware Blut Christi, welche durchaus nicht der theologischen Überzeugung jener Zeit entsprach, wider hervor. Sie wurde gleich damals von neuem Streitgegenstand und blieb es in den nächsten Jarzehnten. Hieher gehören Rathers Epistola ad Patricum und seine Beichte, die auch sonst von großem historischen und psychologischen Interesse ist. Damals starb der, welcher anstatt Rathers in Lüttich Bischof geworden war, und sowol dieses Bistum als die Abtei Lobach sollten endlich den kirchlichen und politischen Anforderungen Brunos von Köln gemäß besetzt werden. Aber weder in Lüttich, noch in Lobach, was man wider von Lüttich trennte, und mit einem eigenen Abte versah, fand Ratherius Platz. Er wurde deshalb verleumdet und begehrte nun eine Ehrenrettung, die ihm dadurch zu teil wurde, dafs er auf dem Zuge Ottos nach Italien, der seine Kaiserkrönung zum Ziele hatte, in Verona 961 zum drittenmal als Bischof eingesetzt wurde. In den nächsten Jahren hatte er fast nur dieselbe Geringschätzung zu erfaren, die man ihm früher schon hatte empfinden lassen, und nur die Anwesenheit des Kaisers in Italien erhielt ihn in seiner Stellung. Er klagte de contemtu canonum, predigte und stellte in großer Demut und Zerknirschung sich selbst in seiner Unwürdigkeit dar. Kaum war der Kaiser nach Deutschland zurückgekehrt, als für Ratherius die Zeit des heißesten Kampfes begann. Gefangen und wider losgelassen, wollte er strenges Gericht halten und empörte den Klerus heftig wider sich. Mit Mühe erhielt sich der kaiserliche Graf, gegen welchen sich die Empörung der Veronesen gewandt hatte, im Besitze der Stadt. Der Bischof wurde nun beim Kaiser verklagt und in Verona verhönt und verfolgt. Allgemein war das Begehren nach dem, der ihm im J. 961 hatte weichen müssen. Ratherius verlor den Mut nicht, verteidigte sich in verschiedenen Schriften (Qualitatis conjectura, Synodica, Itinerarium, Discordia und andere) und ging auf der Ban, die Kirchengesetze wider in aller Strenge zur Geltung zu bringen, vorwärts. Er forderte von seinen Geistlichen die Entlassung ihrer Weiber und beeinträchtigte die Kanoniker, um mit den ihnen genommenen Gütern niedere Geistliche auszustatten, für welche er ein besonderes Statut (Judicatum) aufsetzte. Zu dem Allen gab ihm der Kaiser im J. 967 eine urkundliche Versicherung seines besonderen Schutzes. Aber

Digitized by Google

der Widerstand der Kanoniker wurde so heftig und hartnäckig und ihre Vorstellungen bei Hofe über seine Ungerechtigkeit, Streitsucht Nachlässigkeit und Würdelosigkeit wurden so dringend und überzeugend, dass die Kaiserin Adelheid, seine Gönnerin, ihn nicht zu erhalten vermochte. Der Kaiser schickte einen Stellvertreter, der in seinem Namen in Verona Gericht hielt. Infolge dessen musste Ratherius sein Bistum verlassen und dem verhassten Nebenbuler Raum geben. Er scheint Geschenke angenommen zu haben, die ihm sein Alter ertragen helfen sollten, und kam im J. 968 wider in seinem Vaterlande an. Bischof und Abt überhäuften ihn mit Ehrenbezeugungen; aber bald missfiel ihm die untergeordnete Stellung, die er im Kloster Lobach einnahm. Man überließ ihm nun das Kloster Alna von neuem und er wusste sich mit seinem Gelde noch mehrere Abteien zu verschaffen. Aber er wollte Abt in Lobach sein und bemächtigte sich der Abtei mit Gewalt. Freilich wurde er genötigt, bald wider zu weichen, und als ein Grenzkrieg entstand, ging Ratherius zum Grafen von Namur, bei welchem er am 25. April 974 starb. — Mit Benutzung der vorzüglichen Ausgabe der Werke des Ratherius von den Brüdern Petrus und Hieronymus Ballerini (Verona 1765, 1. Band in Folio) schrieb der Unterzeichnete: Ratherius von Verona und das 10. Jarhundert, 2 Thle, Jena 1854. **Albrecht Vogel.**

Rathmann, Hermann, und der Rathmannsche Streit. Hermann Rathmann wurde geboren zu Lübeck im Jare 1585. Nachdem er auf den Schulen zu Lübeck, Ratzeburg und Magdeburg den vorbereitenden Unterricht empfangen hatte, bezog er zum Studium der Theologie die Universitäten Leipzig, Rostock und Köln. In Köln erteilte ihm die philosophische Fakultät unentgeltlich die Magisterwürde; doch bestimmten ihn Missheiligkeiten, die er dort mit den Katholiken hatte, sich nach Frankfurt a. M. und, nach kurzem Aufenthalte daselbst, widerum nach Leipzig zu begeben, wo er philosophische Vorträge hielt und mit einigen philosophischen Abhandlungen bereits als Schriftsteller auftrat. Von Leipzig wurde er im Jare 1612 als Diakonus an die St. Johanniskirche in Danzig berufen, welches Amt er im Jare 1617 mit dem Diakonate an der St. Marienkirche und im Jare 1626 mit dem Pastorate an der St. Katharinenkirche daselbst vertauschte. Er starb am 30. Juni 1628.

Rathmann war ein philosophisch und theologisch tüchtig durchgebildeter Gelehrter, dabei ein frommer, mildgesinnter Mann, der in seinem amtlichen Kreise ganz besonders auf die Erweckung und Erhaltung des praktischen Christentums hinzuwirken strebte. Aus seiner Milde erklärt es sich, dass er nicht in die Verketzerung der Calvinisten einstimmte, und seine praktische und asketische Richtung machte ihn zu einem warmen Freunde von Johann Arnd's eben damals erschienenen und viel gelesenen Erbauungsschriften. Jene Milde und diese Zuneigung aber erweckten ihm auch in seinem Kollegen an der St. Marienkirche, Dr. Johann Corvinus, einen heftigen Gegner, dessen feindlicher Eifer sich noch steigerte, als Rathmann im Jare 1621 seine Schrift: „Jesu Christi, des Königs aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich", zu Danzig veröffentlichte. In dieser Schrift behauptete Rathmann, dass das göttliche Wort keine innerliche Kraft habe, den Menschen zu erleuchten und zu bessern, wenn nicht der hl. Geist mit seiner Gnadenwirkung hinzukomme und durch dieselbe das Wort als Instrument zur Hervorbringung heilsamer Wirkungen geschickt mache. Corvinus erklärte diese Schrift öffentlich auf der Kanzel für ketzerisch und nannte ihren Verfosser einen Calvinisten, Chiliasten und Schwenkfelder, sandte auch bald darauf elf die Schrift betreffende Fragen an verschiedene Universitäten. Rathmann schwieg auf diese Angriffe nicht, und der Streit entbrannte aufs heftigste. Ganz Danzig wurde davon ergriffen. Infolge dessen sah der Rat der Stadt sich bewogen, von den theologischen Fakultäten Königsberg, Rostock, Jena, Helmstädt und Wittenberg sich Gutachten über die Sache zu erbitten. Rostock gab das erbetene Gutachten nicht, die anderen Gutachten fielen aber gegen Rathmann aus. Um so lebhafter wurde von diesem der Streit fortgesetzt. Schriften und Gegenschriften erschienen, auch von anderen, als den beiden zunächst Beteiligten.

Digitized by Google

Rathmann wurde durch den Rat zu Danzig von der St. Marienkirche an die St. Katharinenkirche daselbst versetzt, und zwar in der Hoffnung, es werde der Streit gestillt werden, wenn beide Gegner nicht mehr Prediger an einer Kirche wären. Auch die theologische Fakultät der Universität Rostock gab noch, auf wiederholte Bitten der Freunde Rathmanns, im J. 1626 ihre Ansicht ab, und zwar zu Rathmanns Gunsten. Dagegen fiel das Gutachten, welches der Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen sich im Jare 1628 von den angesehensten Theologen zu Dresden, Leipzig, Wittenberg und Jena geben ließ, gegen Rathmann aus. Erst Rathmanns Tod in dem eben genannten Jare endete den Streit.

Es darf angenommen werden, dass Rathmann der Kraft und Wirksamkeit des Wortes Gottes nicht zu nahe treten, vielmehr beide nur erklären und in ein helleres Licht setzen wollte. Indes waren seine Worte so dunkel und zweideutig, dass der Kampf, den sie hervorriefen, leicht erklärlich wird. Er sagte: „es müsse für den segensreichen Gebrauch des göttlichen Wortes der heil. Geist mit seiner Gnadenwirkung vorhergehen". Aber er sprach nicht deutlich aus, ob solches bei dem Menschen nur durch die Erleuchtung geschehen solle, oder ob dem göttlichen Worte eine geistliche Kraft mitgeteilt würde, welche nicht in demselben läge, noch beständig damit verknüpft wäre, oder ob solche Gnadenwirkung sich sowol auf den Menschen als auch auf das Wort Gottes erstrecke. Die Gleichnisse, die er gebrauchte, ließen seine Meinung bestimmter erkennen. Er sagte: „Soll der Blinde die Farbe sehen, so müssen seine Augen und die Lust, ja auch die Farben erleuchtet werden; soll die Axt hauen, so muss der Holzhauer sie erheben; soll die Türe aufgetan werden, so muss der Türhüter den Riegel wegtun: sollen also die verblendeten Menschen sehen, was Gott durch die Schrift bezeugt, so muss die Erleuchtung vorhergehen". Ein anderes Mal sagte er: „Die Axt hauet nicht, wenn nicht der Holzhauer ihr Kraft und Nachdruck gibt: die Schrift bekehret nicht, wenn nicht der heilige Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringt". Hiernach dürfen wir urteilen, dass Rathmann dem göttlichen Worte seine innerliche Kraft, den Menschen zu bekehren und zu erleuchten, abgesprochen und für den segensreichen Gebrauch desselben die Wirkung des hl. Geistes, welche vorhergehen und sich sowol auf den Menschen, als auch auf das göttliche Wort erstrecken müsse, gefordert habe, und dass er also von der gewönlichen Lehrart der evangelisch-lutherischen Kirche abgewichen sei.

Die gegenseitigen Streitschriften sind genau aufgefürt in Moleri Cimbria literata, T. III, p. 563 sq., woselbst auch die anderen, den Streit nicht berürenden Schriften Rathmann angegeben sind. — Vergl. im übrigen über Rathmann und den Rathmannschen Streit: M. Blanck, Or. fun. in H. Rathmann, Dant. 1697; Hartknoch, Preuß. Kirch.-Hist., Bd. III, S. 812 ff.; Walch, Einleit. in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-luther. Kirche, Bd. I, S. 524 ff.; Bd. IV, S. 577 ff.; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. III, Kap. XII, S. 115 ff.; Schröckh, christl. K.-G. seit der Reformation, Thl. IV, S. 666 f.; Engelhardt, der Rathmann'sche Streit, in Niedner's Zeitschrift 1854, S. 43—131; Frank, Gesch. der prot. Theologie, I, S. 365 ff. **L. Heller †.**

Rationalismus und Supranaturalismus. I. Name und allgemeine Charakteristik. Die ausdrückliche Gegenüberstellung zweier entgegengesetzter theologisch-philosophischer Weltanschauungen unter dem Namen „Rationalismus" und „Supranaturalismus" wird erst mit dem Ausgang des vorigen und Anfang des jetzigen Jarhunderts gewönlich. Nach Wegscheider (institutiones theol. dogm. 1815, § 11 und 12) ist Supranaturalismus persuasio de veritate revelationis supernaturalis et immediatae, ejus potissimum, cujus notitia, seclusa sanae rationis autoritate, e solis bibliis sacris repetitur, der Rationalismus aber summa rectae rationi autoritate vindicata ex hujus principiis revelationem opinatam supernaturalem dijudicat et constituit. Vom Naturalismus unterscheidet sich nach W. der Rationalismus dadurch, dass ersterer omnem revelationem qualemcunque plane rejicit. Aber nicht bloß dieser Naturalismus, sondern auch der Rationalismus und der Supranaturalismus sind nach W. sich ausschließende Ge-

Digitized by Google

gensätze: licet vario modo theologi copulanda judicaverint (Tzschirner u. s. w.), adeo sibi sunt opposita, ut, dummodo sibi constent, conciliari inter se omnino nequeant. — Ähnlich Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813, S. 15, welcher dem Vertreter des Supranaturalismus, Reinhard, zustimmt, wenn dieser in seinen „Geständnissen" (2. Aufl. 1811), S. 95 ff. ein Entweder-Oder statuirt. Reinhards eigene Erklärung der beiden Richtungen, eine der treffendsten, die es damals gab, ist folgende: „Beim Rationalisten entscheidet die Vernunft allein; was diese nicht fassen und billigen kann, kann auch nicht Teil seiner Überzeugung werden. Daher ist in seiner Erkenntnis alles zusammenhängend und homogen. Die Schrift ist ihm nicht mehr als jedes andere menschliche Buch, er läßt sie nur gelten, wo sie übereinstimmend mit seinen Meinungen ist, und zwar nicht als Entscheidungsgrund für diese Meinungen, denn diese sind ihm ihrer Vernunftbeweise wegen war, sondern bloß als eine Erläuterung, daß auch Andere so gedacht und geglaubt haben. Ebenso übereinstimmend mit sich selbst und seinem Hauptgrundsatze treu ist der Supranaturalist. Ihm ist in Sachen der Religion die Schrift das, was dem Rationalisten die Vernunft ist. Er bedient sich zwar der Vernunft, um die Ansprüche zu prüfen, welche die Schrift macht, und die Gründe für ihren höheren Ursprung zu beurteilen. Allein sobald dies geschehen ist, sobald er sich überzeugt hat, die Schrift enthalte einen von Gott herrürenden Unterricht, so entscheidet sie von nun an in Sachen der Religion Alles. Die Vernunft hat bloß das Geschäft, die Schrift zu erklären und den Sinn derselben zu erforschen. Ihre (der Schrift) Lehren aber, auch wenn sie ihr fremd sind und ihr nicht gefallen, muß sie als einen Unterricht Gottes erkennen und sich dem Ansehen Gottes unterwerfen". Dazu nehme man noch folgendes Geständnis (S. 106 ff.): „die Hauptsache in meinen Überzeugungen ist ein bloßer Glaube an Autorität; ich bin kein Selbstdenker, der eigenen Einsichten folgt und auf eigenen Füßen steht. Ich bedarf, um es kurz zu sagen, eines Heilandes und Mittlers, und zwar eines solchen, dergleichen Christus ist. Bei der Beschaffenheit und Stimmung meines Gemütes ist es zu meiner Beruhigung schlechterdings nötig, eine eigene Erklärung Gottes zu haben, daß er den Sünder begnadigen könne und wolle, und eine Anstalt zu wissen, durch welche dies auf eine Art geschieht, die Gottes vollkommen würdig und der moralischen Natur des Menschen angemessen ist". — Wir fügen noch, einstweilen auf alle Kritik dieser Darstellungen verzichtend, Erklärung der beiden Begriffe von älteren und neueren Theologen bei. Bretschneider, Systematische Entwicklung u. s. w., 3. Aufl., 1825, S. 198 ff., unterscheidet beide 1) hinsichtlich der Offenbarung selbst und des Glaubens an ihre Wirklichkeit so: Supranaturalismus die Denkart, nach der man eine von Gott unmittelbar und übernatürlich mitgeteilte Religionserkenntnis oder Offenbarung glaubt, Rationalismus die Denkart, nach welcher man an keine übernatürliche Offenbarung, sondern allein an die Wahrheit der philosophischen Religionslehre glaubt; 2) hinsichtlich des Urteils über das Verhältnis der (als seiend vorausgesetzten) Offenbarung zur menschlichen Vernunft: Supranaturalismus die Denkart, nach welcher man die Offenbarung als schlechthin über die Vernunft erhaben und die letztere ihr schlechthin unterworfen denkt; Rationalismus die Denkart, nach welcher man die Offenbarung der Vernunft schlechthin unterwirft und nichts zur Offenbarung rechnet, was nicht die Vernunft erkennen und aus ihren Prinzipien deduciren kann. — Nach Hahn, De rationalismi qui dicitur vera indole, 1827, p. 59, rationalismus dicitur rationis contra religionem revelatam abusus; es wurden die sich selbst rationales nennenden von ihren Gegnern rationalistae genannt als solche, qui theologis orthodoxis viderentur rationi nimium tribuere; S. 24: apparet, rationalismum semper habitum esse rei christianae infestum, quippe quo genuinus Christianismus evertatur. — Von neueren Theologen sei angeführt Kahnis, Luth. Dogm., 2. Aufl., I, S. 28 ff.: der Rationalismus macht die gebildete Vernunft des Zeitalters zur Norm aller religiösen Wahrheit, und das religiöse Materialprinzip dieser Vernunft ist die Tugend, welche den Glauben an Gott und Unsterblichkeit fordert und stützt. Der Supranaturalismus hält an der Offenbarung fest, will aber, was der Verstand zerstö-

Digitized by Google

ren wollte, mit dem Verstand erhalten. — Nach Lipsius, Lehrbuch der Dogm., 2. A., S. 86, fürt die äußere Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion als zweier für sich bestehender Tatsachen zur einseitigen Betonung des einen Moments auf Kosten des anderen, entweder zum Supranaturalismus, der die objektive Realität der göttlichen Offenbarung festhält, aber sie one natürliche Vermittelung von außen her als übernatürliche Lehre und wunderbare Tatsache an den Menschen herankommen läßt und so die Realität der menschlichen Seite im religiösen Verhältnis bedroht; oder zum Rationalismus, der die Religion als warhaft menschlichen Vorgang festhält, aber die Realität der göttlichen Seite bedroht, indem er die religiösen Vorstellungen als lediglich subjektiv-menschliches Produkt, die wunderbaren Thatsachen als lediglich natürliche Vorgänge betrachtet.

Es geht aus den angefürten Citaten hewor, daſs die Namen Rationalismus und Supranaturalismus wesentlich dem Bestreben je des Gegners, den Gegner zu charakterisiren und der Kritik zu überliefern, ihre Entstehung und Handhabung als Parteibezeichnung verdanken. Zuerst von beiden taucht der Name Rationalismus auf, und zwar nach Hahn a. a. O. S. 49 bei Amos Comenius, der in seiner theologia naturalis 1661 Theologen aus der socinianischen Schule und Ähnliche, namentlich Naturalisten und Deisten, so betitelt. Doch scheint Comenius nicht der eigentliche Erfinder des Namens rationalistae zu sein; wenigstens wird derselbe in der Form rationistae schon zu Anfang des 17. Jarhunderts den aristotelischen Humanisten der Helmstädter Schule von ihren Gegnern beigelegt (Henke, Calixt I, 248, s. Tholuk, 1. Aufl. d. Art.). Interessant ist, daſs als Gegensatz zum Rationalismus bei mehreren Theologen einfach Protestantismus erscheint, der somit an und für sich als supranaturalistische, hauptsächlich die Bibel als Offenbarung glaubende Anschauung dasteht; so bei Gabler, Journal 1801; Tzschirner u. a. (vgl. Hahn a. a. O. S. 21). Wann aber zuerst der Name Supranaturalismus für die offenbarungsgläubige Theologie gebraucht wurde, ist kaum nachzuweisen. Nach Hahn a. a. O. S. 23 ist es ebenfalls Gabler, der, wärend früher nur von supranaturalismus moralis für die das Gesetz von Gott ableitende Anschauung im Gegensatz zur autonomen sittlichen Lehre des naturalismus moralis die Rede gewesen sei, mit Supranaturalismus dieselbe Gesamtrichtung bezeichnete, die er nach dem eben gesagten unter Protestantismus verstand. Schon der Klang des Namens aber läßt erwarten, daſs der eigentliche Gegensatz zum Supranaturalismus als Naturalismus, nicht als Rationalismus, bezeichnet sein sollte. In der Tat bekämpfen die früheren Vertreter des „Protestantismus" unter dem Namen Naturalismus das, was wir unter Rationalismus verstehen. So kennzeichnet Wolf, theol. nat. II, § 530, den Naturalismus, den er sowol vom Deismus als Materialismus unterscheidet, mit den Worten: naturalista dicitur, qui religionem naturalem solam agnoscit necessariam, revelatam autem vel rejicit tanquam falsam, vel saltem non necessariam agnoscit; nach § 568 naturalista irreligionarius non est, aber wenn er die geoffenbarte Religion verwirft, ist er antiscripturarius. Wie aber später die Rationalisten von den Naturalisten wol unterschieden wissen wollten, zeigen die zu Anfang citirten Worte Wegscheiders.

Zur prinzipiellen Untersuchung des Verhältnisses von Rationalismus und Supranaturalismus können wir am besten den Übergang machen mit den beiden, von den früheren Darstellern der Sache oft verhandelten Fragen, einmal, ob der Rationalismus etwas neues oder altes sei, sodann ob er bloß als Abfall vom echten Christentum anzusehen sei. Die erstere Frage beantwortet Bretschneider (vgl. Hahn l. c. S. 1) dahin, daſs derselbe etwas neues, der modernen Zeit angehöriges sei. Am gründlichsten untersucht die Frage Gaß, Geschichte der prot. Dogm., IV, S. 1 ff., und kommt S. 16 zu dem Satz: „Das vom Rationalismus vertretene Prinzip ist so alt, wie alle wissenschaftliche Theologie; durch die Reformation sodann hat dasselbe in dem Recht der Selbstüberzeugung und der Prüfung aller traditionellen Annahmen einen bestimmteren Anknüpfungspunkt gefunden. Aber von den Resultaten und Behauptungen, die aus

Digitized by Google

diesem Prinzipe folgen, muſs gesagt werden, daſs sie sich bis dahin (d. h. etwa 1750) nur in heterodoxer Stellung und außerhalb des kirchlichen Consensus hatten halten können; jetzt aber fanden sie im Innern der Kirchengemeinschaft Anerkennung und Verbreitung, die kritische Theologie des 18. Jarhunderts gab ihnen Zusammenhang und Begründung, verband mit ihnen eine scharfe Untersuchung des gesamten Schrift- und Geschichtsstoffes one Rücksicht auf Inspiration und Symbolnorm und bearbeitete demgemäß alle theologischen Disziplinen. Das war in solcher Konsequenz und Vollständigkeit niemals früher geschehen: folglich ist der Rationalismus ungeachtet der ihm vorangegangenen Anklänge und Vorbereitungen dennoch etwas neues, das auf kein früheres Zeitalter verpflanzt werden kann". Ähnlich, jedoch mit Beiziehung noch eines anderen Gesichtspunktes, urteilt Tholuk, Gesch. des Rat., I, S. 1: „Nicht eine Episode ist der Rationalismus in der Geschichte der protestantischen Kirche, auch nicht eine äußerliche Hautkrankheit, sondern eben ein Stück Geschichte, daher nur Entwicklungsphase, beziehungsweise eine krankhafte, in anderer Beziehung eine normale und naturgemäße", und den Entstehungsgrund dieser Entwicklungsphase findet Tholuk darin, daſs „das gläubige Subjekt sich mit dem Objekt des kirchlichen Dogmas zusammenschließen, die Starrheit der scholastischen Kirchenlehre durch das praktisch-kirchliche Interesse sich erweichen und befruchten muſste". Dieses Urteil Tholuks, das zugleich schon eine Antwort auf unsere obige zweite Frage involvirt, ist immerhin besser fundamentirt, als sein Satz in „Abriß einer Geschichte der Umwälzung seit 1750", Verm. Schr. II, S. 2: „Das treibende Prinzip der Umgestaltung ist zum teil der Unglaube, aber auch zum teil ein echtes Bedürfnis nach einer dem Wesen des Christentums angemesseneren Wissenschaft". Wider am genauesten geht Gaß (a. a. O. 4. 16 ff.) auch auf die zweite Frage ein und gibt zugleich eine nähere Untersuchung des Wesens des Rationalismus. Derselbe, sagt er, ist eine überwiegend wissenschaftliche Erscheinung, und in dieser Beziehung vorzugsweise von protestantischer Herkunft und Bedeutung. Da im Protestantismus beides verbunden ist, Glaube und Forschung, religiöse Hingebung und wissenschaftliche Selbsttätigkeit, so können sich diese Faktoren gegenseitig verdrängen, überholen und ablösen. Jetzt nun (18. Jarh.) kommen die Bestrebungen der zweiten Art in greller Einseitigkeit zum Vorschein. Wie aber jeder Sturmwind den Boden säubert und die Luft klärt, so hat der Rationalismus als ein gelehrter, reinigender Dienst an der Wissenschaft gewirkt. Dabei ist aber die prinzipielle (formale) und die systematische (materiale) Seite zu unterscheiden. In ersterer Richtung handelt es sich um das Prinzip einer christlich rationalen Theologie, das als solches seine tiefste Warheit in dem Verlangen hat, alle Gebiete des Geistes mit demselben Denken zu umfassen. Dies ist an sich christlich berechtigt, ja notwendig; und es ergibt sich ein echt christlicher, warer Rationalismus dann, wenn er sich in das christliche Geistesleben hinstellt und in diesem die Kritik vollzieht; unchristlich und unwar aber wird er, wenn er völlig außerhalb der christlichen Offenbarung bleibt und nur aus der Vernunft schöpft. Aber eben — dies die systematische Betrachtung — der Rationalismus ist kein bloßes (formales) Prinzip, sondern auch eine (materiale) Lehransicht, ein System. Aber auch als solches ist er nach Gaß relativ berechtigt, kein bloses System des Unglaubens (S. 24).

Will man das Verhältnis von Rationalismus und Supranaturalismus, speziell Wesen und Berechtigung des ersteren richtig beurteilen, so ist zu unterscheiden die allgemeine Untersuchung der Grundlage, die im Wesen des Christentums und der christlichen Wissenschaft überhaupt für den Gegensatz gegeben ist, welcher dann in den mit diesem Namen bezeichneten Richtungen eine bestimmte historische Ausprägung gefunden hat, und die historische Untersuchung der Genesis und des Charakters eben dieser besondern geschichtlichen Erscheinungen, wie sie hauptsächlich dem 18. Jarhundert angehören. Was das erstere betrifft, so ist durch Christum ein Verhältnis von Gott und Menschen geschaffen, wodurch der letzteren relative Selbständigkeit nicht aufgehoben, sondern direkt bejaht ist. Die biblische Anschauung, auch die von der Erbsünde, vom Gottmenschen, von der Widergeburt u. s. w., setzt zwar unbedingt voraus, daſs das, was wir in Christo

Digitized by Google

haben, ein rein von Gott, objektiv durch den historischen Christus gegebenes ist. — Dies, um beim Allgemeinsten zu bleiben, die integrirende supranaturale Grundanschauung des Christentums. Aber damit ist das, was im Menschen vor und außerhalb Christo vorhanden ist, nicht zum bloßen, absoluten Gegensatz zu Christo herabgesetzt, es ist ja die Empfänglichkeit des Menschen für jene δωρεὰ τῆς χάριτος gefordert, und hierin liegt irgendwelche, wenn auch noch so minimal gedachte Naturverwandtschaft zwischen dem in Christo gegebenen und unserer Naturausrüstung, vor allem unserem Geistwesen: dies, sit venia verbo, das integrirende, naturale und rationale Moment der christlichen Grundanschauung. Wird nun das Christentum in einem Menschen lebendig, so treten in Jedem, dem nicht wissenschaftlich gebildeten so gut wie dem wissenschaftlichen, jene beiden Pole in Wechsel- und Gegenwirkung. Jeder geistig gesunde Christ hat praktisch oder lebensmäßig sowol Etwas von jenem Supranaturalismus, als von diesem Rationalismus in sich; bei jedem ist die Gefar der Überspannung der einen und der andern Seite vorhanden, und sonnenklar treten auch unter den ganz gewönlichen Christen solche, die man Rationalisten nennen kann, Andern, die wir Supranaturalisten nennen können, gegenüber. Und es ist ganz unrichtig, den ganzen Gegensatz für einen wesentlich wissenschaftlichen zu erklären. Auch bei den wissenschaftlichen Vertretern desselben spielen großenteils noch ganz andere, als scientifische Momente mit. Ebenso ist es an und für sich ganz unrichtig, den Gegensatz für einen wesentlich protestantischen zu erklären; wir können nur hier nicht weiter die Frage verfolgen, ob nicht im Katholizismus an sich mehr Anlage zum Rationalismus vorhanden sei, als im (genuinen) Protestantismus. Freilich nun aber, wenn das wissenschaftliche Denken — und dessen Freiheit ist wesentlich protestantisch — sich daran macht, jene beiden Seiten des christlichen Lebensverhältnisses begrifflich zu untersuchen, so ist, wie immer da, wo Lebensverhältnisse begrifflich klar gelegt werden sollen, die Gefar fast unvermeidlich, die eine Seite auf Kosten der anderen hervorzuheben. Dies am meisten dann, wenn die materiale Fassung der beiden Seiten selbst von vornherein eine ungenügende ist dadurch, dass man überhaupt meint, es handle sich im Verhältnis Gottes zum Menschen nur um das „geistige" Leben im gewönlichen Sinne des Worts, d. h. um intellektuell-moralische Bewegung zwischen dem einen und andern. Ja, dem Gegensatze von Rationalismus und Supranaturalismus so, wie er sich faktisch ausgebildet hat, ist es eigen, wesentlich und fast nur die intellektuelle Seite ins Auge zu fassen; um göttliche Mitteilung von Erkenntnissen (die dann freilich moralisch wirken), um menschliche Gewinnung von Erkenntnissen soll es hauptsächlich sich handeln; darauf wird faktisch größtenteils die den ganzen Menschen angehende Lebensoffenbarung Gottes reduzirt. Da muss nun vollends notwendig die wissenschaftliche Beschreibung der Sache auf Extreme fallen. Diese sollte man aber nicht mit dem Namen Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnen; wenigstens der letztere Name, der ja ausdrücklich nur das supra, nicht das contra rationem behauptet, ist dann unpassend und sollte eigentlich mit der Bezeichnung „Irrationalismus" ersetzt werden. Die beiden Extreme bestehen ja darin, dass das eine, welches wir den reinen oder absoluten Rationalismus nennen wollen, jene Warheit, dass der Mensch, also namentlich die menschliche Vernunft, angelegt und ausgerüstet ist zum Empfang, zur Aufnahme und Verarbeitung der göttlichen Offenbarung, vertauscht wird mit dem Satz, dass die letztere, d. h. das, was sie sein soll (nach der Ansicht der Gegner), selbst produzirt ist aus der Vernunft. Setzt man statt der pars, der Vernunft, das totum, die Natur, so wäre dies nichts anderes, als Naturalismus; eine Nomenklatur, die man aber trotz der früheren Verwendung = Rationalismus (s. o.) unterlassen muss, da hiefür noch eine Reihe anderer Fragen, z. B. über den Unterschied von Spiritualismus und Materialismus erst klar gestellt sein müssten. Das andere Extrem wäre der Irrationalismus, welcher den echt christlichen Satz vom nichtproduciren können der Offenbarungswarheit durch die Vernunft steigert zum nicht-aufnehmen und verarbeiten können jener durch diese,

Digitized by Google

was dann zu magischen Anschauungen führt. Diese beiden Extreme nun fallen an sich außerhalb des Christentums; das eine ist ja einfach Unglaube, das andere Aberglaube. Die Richtungen, die in der Kirchengeschichte als Rationalismus und Supranaturalismus auftreten, sind zwar stets in Gefar, jenen Extremen zu verfallen, und im Streite beider fliegen daher auch die Vorwürfe „Unglauben" und „Aberglauben" hin und her, und manchmal nicht mit Unrecht. Aber sie selbst sind gemäßigte Vertreter jener beiden Seiten der christlichen Warheit, und solange und soweit sie das sind, beide für die Bewegung und Entwicklung christlicher Erkenntnis notwendig. Im allgemeinen aber — das Nähere wird im Folgenden hervortreten — hängt der Unterschied derselben daran, dass die eine Richtung auf diese, die andere auf jene Seite das entscheidende Gewicht legt, in der einen oder anderen das findet, was eigentlich das Wesen des Christentums ausmacht, hauptsächlich das, wonach das Wesen des Christentums erkannt und geprüft werden soll. Und klar ist, dass in der geschichtlichen Entwickelung stets die Annäherung an das eine die an das andere Extrem hervorruft.

Die Frage nun, ob und wie schon in älteren Perioden der Kirchengeschichte der mit dem Namen Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnete Gegensatz nicht bloß, was selbstverständlich zu bejahen ist, je und je in einzelnen Erscheinungen, sondern in wirklich ausgeprägten und längere Zeit geltenden Richtungen hervorgetreten ist, müssen wir hier ganz auf sich beruhen lassen. Unsere Aufgabe ist die Darstellung der Periode, die allgemein als die des Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnet wird. Umsomehr aber gehört hieher die Frage, was denn gerade für das achtzehnte Jarhundert ein solch gewaltiges Auftreten des Rationalismus und hiedurch sodann den Kampf zwischen diesem und dem Supranaturalismus herbeigeführt hat. Man kann innere und äußere Gründe unterscheiden. In ersterer Beziehung handelt es sich zuerst um die schon berürte Frage, ob man auf den durch den Protestantismus überhaupt entfesselten Geist des Subjektivismus zurückgehen darf, wie derselbe notwendig dem Objektivismus der Kirche und ihres Dogmas, wie ihn die katholische Kirche und die in dieser Beziehung noch in ihren Wegen wandelnde protestantische Orthodoxie vertrat, sich entgegenstellen musste. Wenn Baur sagt: „es war einmal in dem Bewusstsein des Geistes von der Objektivität des Dogma ein so gewaltiger Riss geschehen, dass der mit demselben zerfallene Geist nimmermehr ruhen konnte, bis er in seiner reinen Subjektivität sich von der zwingenden Macht aller jener Bestimmungen wider frei gemacht hatte", so fragt Ritschl (I, S. 340) nicht mit Unrecht hiegegen: welcher Geist war denn mit der Objektivität des Dogma zerfallen? Der Geist der Socinianer, sagt Ritschl, könne nicht gemeint sein, da diese im 18. Jarhundert den Riss im Bewusstsein ihres Geistes von der Objektivität des Dogma geschlossen haben, indem sie auf die arminianische Lehrweise zurückgingen. Ritschl selbst will vorzugsweise an die mehrfache Zerspaltung der Kirche im 16. Jarhundert und dann speziell an den mystischen Individualismus der Widertäufer gedacht haben, denn auf diesem empfänglichen Boden konnte vorzugsweise die rationalistische Theologie des Socin gedeihen. Damit ist aber offenbar die ganze Frage nur zurückgeschoben, und etwas richtiges ist eben doch an jener Baurschen Redeweise vom „Bewusstsein des Geistes", die Ritschl schlechtweg für einen historischen Mythus erklärt. Die Frage ist nur, ob dieser „Geist" so one weiteres als der des Protestantismus bezeichnet werden darf. Auch Gaß kommt doch im wesentlichen auf den Geist des Protestantismus als letzte Basis zurück, wenn er (IV, S. 6) sagt: „Der Rationalismus ist die durchgreifendste, durch die allgemeine Anlage des Protestantismus herbeigeführte kritische Auseinandersetzung über das in diesem überlieferten Glaubenssystem und dessen Grundlagen". Allein nicht bloß sämtliche orthodox-lutherischen und orthodox-reformirten Dogmatiker, sondern gewiss Luther und Calvin selbst würden — und noch unserer Ansicht mit Recht — energisch dagegen protestiren, dass es der von ihnen vertretene genuine Geist des Protestantismus sei, der zum Rationalismus wurde. Sie würden höchstens zugeben, dass allerdings durch sie überhaupt der Geist

Digitized by Google

der Prüfung des kirchlich Objektiven entfesselt worden sei, daſs aber durch den Rationalismus ihrem sonnenklaren Sinne entgegen einerseits die absolut geltende Gebundenheit des Prüfens an das Wort der Schrift als den Einen Prüfstein aufgehoben, andererseits und hauptsächlich das Eine Motiv des Prüfens, das *spezifisch* christlich-religiöse der Heilsgewiſsheit verleugnet und an seine Stelle das Motiv der bloßen ratio, d. h. teils der logischen Verständlichkeit, teils der *allgemeinen* sittlich-religiösen Interessen gesetzt worden sei. Und so könnte man auf das Verhältnis des Rationalismus zum Protestantismus, so wie dieser im Sinne seiner Väter anzuschauen ist, höchstens das Wort anwenden: Die Geister, die ich rief, die werde ich nicht los, d. h. was der genuine Protestantismus mit bedeutender und klarer Einschränkung geltend machte, das wird nun uneingeschränkt zur Herrschaft gebracht. Und so ist es in der Tat. Nicht der Geist des Protestantismus als solcher, sondern ein Gesamtgeist, dessen *eine*, aber spezifisch beschränkte Ausprägung und Anwendung nach bestimmter Seite hin der genuine Protestantismus ist, macht sich nach einer anderen Seite hin und in umfassenderer Weise, als der echte Protestantismus wollte, geltend in den Bestrebungen, die dann im Rationalismus des 18. Jarhunderts ihre theologische Ausgestaltung finden. Wie man diesen Geist der Neuzeit nennen will, den der Freiheit, den der Subjektivität, den der Kritik u. s. w., ist gleichgültig. Sein Hauch weht nun einmal von der zweiten Hälfte des 15. Jarhunderts an, wolgemerkt, wie wir gleich sehen werden und wie die katholischen Verläſterer der Reformation als der Mutter des Unglaubens schnöder Weise immer, offenbar absichtlich, übersehen, schon vor der *Reformation*. *Diese ist mindestens ebensosehr ein Versuch der Bannung dieses Geistes in den Gehorsam des Evangeliums als ein Produkt dieses Geistes selbst.* In seinem geistreichen, nur nicht stramm wissenschaftlich gehaltenen, leider zu wenig beachteten, historiosophischen Werk les deux cités (Paris 1874), Band II, läſst F. de Rougemont mit 1440, also mit der Renaissance l'âge de la raison ou de la liberté religieuse et philosophique beginnen und unterscheidet dabei die *renaissance* und die *réforme* als die deux facteurs, deren ersteren er mit den Worten beschreibt: la renaissance c'est la civilisation du paganisme grec et latin, qui, après avoir dispara sous terre lors de l'invasion des barbares, reparaît à la lumière du soleil en Italie, d'où elle inonde le monde chrétien. Dagegen la réforme, c'est l'évangile qui avait, lui aussi, disparu au siècle de saint Augustin et qui, après cinq siècles de protéstations toujours étouffées, a fini par enlever au pape et rendre au Christ la presque totalité des terres germaniques avec quelques lambeaux des terres latines. Der Rationalismus ist keineswegs die bloße Renaissance, also paganisme auf theologischem Gebiet, wenigstens wäre dies zu viel gesagt von demjenigen Rationalismus, der in Deutschland zum teil so edle und würdige Vertreter gefunden hat. Aber nicht bloß werden seine Parallelen auf englischem, vollends französischem Boden so bezeichnet werden dürfen, sondern auch im deutschen Rationalismus ist ein gut Stück von paganisme treibende Kraft. Damit ist aber nicht geleugnet, daſs diejenige Entwicklung, welche das reformatorische Prinzip in den epigonen Kirchen- und Lehrbildungen genommen hat, großenteils die Schuld auf sich hat, durch ein Extrem das andere hervorgerufen zu haben. Auf einen Punkt hiebei macht Dorner, Gesch. der prot. Theol., S. 636, mit den Worten aufmerksam: „Die *Offenbarung* hatte sich großenteils in ihr Gegenteil verwandelt; ihr Inhalt war das *Geheimnis* geworden. Zeiten der Unfruchtbarkeit in theologischer Erkenntnis lieben es immer, sich lediglich auf das Geheimnis und auf die mißbrauchte Forderung der Gefangennahme der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens zurückzuziehen, one zu sehen, daſs das schlechthin Unverständene ein bloß formales Verhalten zu der Autorität, der sich der Geist unterwerfen soll, aber zugleich eine Gleichgültigkeit gegen den spezifischen Inhalt der Warheit in sich schließt". Auf einen anderen Punkt, der zugleich zeigt, wie die Extreme sich berüren, weist Ritschl hin, I, S. 364: „Schon die Orthodoxie hat die Bedeutung des Gedankens der Kirche verkümmern lassen, sie hat die individuelle Heilsentwicklung nur schwach an den Begriff von der Kirche an-

Digitized by Google

geknüpft, sie hat endlich tatsächlich die Kirche auf den Wert einer theologischen Schule herabgesetzt. Die Aufklärer haben nur die praktische Aufgabe der individuellen Entwicklung in der Weise weiter verfolgt, daß sie auf die Bedingungen verzichteten, welche die Orthodoxie dafür aufstellte. Indem sie ferner ausschließlich den Ansprüchen der Verstandesbildung Bau brachen, haben sie darin nur diejenige Geistesrichtung fortgesetzt, durch welche die Orthodoxie bis ins 18. Jahrhundert fortgetragen worden war". Zu letzterem Satz vgl. auch Ritschl, S. 325 und 329, wo das Umschlagen der früher behaupteten Rationalität des Dogmas in den Satz von dessen Irrationalität (vgl. oben Dorner) als ein wesentlicher Faktor der Entwicklung deutlich wird.

Mit den dargelegten inneren Gründen hängen aufs engste die äußeren Umstände zusammen, welche das Werden des Rationalismus begünstigen. Der Religions- und Konfessionshader, die rabies theologorum, endlich die Religionskriege mußten diejenigen, denen es um das sittlich-religiöse Leben und um Warheitserkenntnis fürs Leben zu tun war, antreiben, nach etwas über solchen Streit erhabenem zu suchen. Wenn Gaß (IV, S. 3) die Entwicklung der Theologie seit der Reformation durch die Skala: Dogmatismus, Synkretismus, Pietismus bezeichnet, so werden uns unten in der speziellen Darstellung Beispiele begegnen, welche zeigen, wie leicht der Übergang von dem einen Satz: „der Unterschied der Konfessionen ist gleichgültig" zu dem andern geschah: „der Unterschied der Religionen ist gleichgültig"; und mit letzteren stehen wir im rationalismus crassissimus. Aber es ist ganz unrichtig, die Entwicklung zum Rationalismus hin bloß aus wissenschaftlichen, theologischen Motiven abzuleiten. In sehr instruktiver, obgleich von politischer Parteifarbe getränkter Darstellung hat Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus (3. Aufl. 1850) gezeigt, wie „die Verwandlung der Stellung der Kirche zum Volk in die zum Stat (S. 98), sodann der Zerfall des altprotestantischen Statskirchentums durch innere Selbstverzehrung und durch die Aufklärungsidee der absoluten Monarchie, die erzwungene Verzichtleistung auf die freie Beteiligung des Bürgers am öffentlichen Leben, die Entwicklung des Polizeistats u. s. w. notwendig dem Leben des gebildeten Mittelstandes jenen substanzlosen Charakter aufdrücken mußte, der zum Wesen des ordinären Rationalismus gehört" (vgl. S. 92 ff.). Und mit vollem Rechte berücksichtigt Tholuk in seiner „Vorgeschichte des Rationalismus" ganz wesentlich auch das sociale Leben auf Universitäten und sonst als einen der Faktoren, der sehr in die Wagschale gelegt werden muß, um allseitig die wissenschaftlichen Zustände zu würdigen. Von dem Gebiet der äußeren, das Zustandekommen des Rationalismus begünstigenden Momente biegen wir zurück in die Schilderung der innern oder „des Zeitgeistes", wenn wir noch daran erinnern, wie die allmähliche Beseitigung der Herrscherstellung der Theologie und der theologischen Fakultäten auf den Universitäten nur die notwendige Wirkung davon ist, daß die übrigen Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften (vgl. Dorner S. 678), mehr und mehr zu selbständig mächtiger Entwicklung kommen; und der in ihnen sich regende Geist muß denn auch auf die Theologie seine Wirkung äußern.

II. Die geschichtliche Entwicklung des Rationalismus und Supranaturalismus. So gut wie allgemein läßt man das eigentliche, klar herausgestellte Gegenübertreten der so bezeichneten zwei Richtungen der Theologie mit dem Wolfianismus, den beiden Lagern der an Wolf sich anschließenden Theologen beginnen; die zweite Phase bezeichnet sodann die von Kant und die von Jakobi ausgehende theologisch-philosophische Bewegung; eine letzte Phase, der produktiven Selbständigkeit ermangelnd, richtiger gesagt, das Absterben des Rationalismus, gewönlich rationalismus vulgaris genannt, stellen etwa die Rationalisten vom Anfang unseres Jarhunderts, Röhr, Wegscheider u. dergl. dar. Als Ende des Rationalismus in dem Sinne, daß eine bestimmte Periode der theologischen Geistesentwicklung damit bezeichnet ist, wird dann Schleiermacher angesehen. Daß auch von ihm aus wider eine doppelte, dem Gegensatze von Rationalismus und Supranaturalismus änliche Entwicklung, der Gegensatz einer „rechten" und „linken" Schule ausgeht, wird hiebei außer Acht gelassen, und zwar mit Recht, weil die

Digitized by Google

prinzipielle Grundanschauung für das Christentum mit Schleiermacher eine solche wird, auf welche die Kategorieen, nach denen der frühere Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus zu beurteilen ist, nicht mehr passen. Auch die spekulative Theologie Hegels und seiner älteren und neueren Schüler bleibt bei der Darstellung dieses Gegenstandes besser außer Betracht, da der Hegelsche „Geist" oder „die Idee" denn doch ein ganz anderes Prinzip ist, als die bloße ratio im Sinne des Rationalismus. Vollends können die beiden Richtungen der modernen Theologie, die man als die „positive" und „liberale" einander gegenüberstellt, trotz der in die Augen springenden Anlichkeit (vergl. Hettinger in der Recension meiner Schrift über den Unterschied dieser Richtungen, in „Literarische Rundschau für das kath. Deutschland", 1882, Nr. 1) hier gar nicht mehr beigezogen werden, weil die modern-liberale Theologie in einer, dem früheren Rationalismus größtenteils fremden, wesentlich von Schleiermacher her sich datirenden Weise der „Offenbarung" wenigstens gerecht werden will. Es würde eine eigene, weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehende Untersuchung erfordern, wenn man die innere Kongenialität des modernen Liberalismus mit dem Rationalismus jener Periode nachweisen wollte. Und noch mehr werden die meisten Positiven unserer Zeit die Vereinerleiung ihrer Anschauung mit jenem Supranaturalismus — abgesehen von einzelnen trefflichen, namentlich den Tübinger Vertretern desselben — ablehnen. Wir bleiben also für unsere Darstellung bei den oben bezeichneten zwei Phasen des Gegensatzes. Alles, was vor dem Wolfianismus liegt, fassen wir, mit Tholuk zu reden, als Vorgeschichte des Rationalismus, resp. Supranaturalismus, und ziehen hiezu insbesondere auch die Vertreter der deutschen Aufklärung von 1700 bis etwa 1750. Vergl. Ritschl, I, S. 345.

1. Die Vorgeschichte des Rationalismus und Supranaturalismus. In interessanter Weise verteilt sich diese auf die vier Länder: England, Niederlande, Frankreich, Deutschland, und auf die drei Konfessionen, die reformirte (wobei der Unterschied der englischen und der niederländischen Schattirung wol zu beachten ist; auch die Schweiz käme, namentlich für die Geschichte des Pietismus und seines Verhältnisses zum Rationalismus, sehr in Betracht, der Raum erlaubt uns aber nicht, näher hierauf einzugehen), die katholische und die lutherische. Ebenso interessant ist die Art und Weise, wie in den verschiedenen Ländern und Konfessionen der Kampf des altgläubigen, supranaturalistischen Standpunkts zu dem der Theologie sich verschieden entwickelt. a) Auf englischem Boden kämpft die Neologie als Deismus mit einer Apologetik, die durch ihre demonstrative Methode, auch durch teilweise Accomodation an den gegnerischen Standpunkt schon vielfach den Charakter an sich trägt, den wir dann auf deutschem Boden am Wolfischen Supranaturalismus finden werden. Während es aber auf deutschem Gebiete der pietistisch-biblischen Richtung gelingt, wirklich ein Neues, die Erfassung der Offenbarung und ihres Wortes als Lebenssystem, erfolgreich dem Gegner gegenüberzustellen, bleibt die englische Apologetik so, wie dann die deutsche bloße Orthodoxie, in der scientifischen Fassung des Christentums hängen und fördert auf diese Weise die Weiterentwickelung der Theologie nicht. Indem wir auf den Artikel „Deismus" Bd. III, S. 529 verweisen, beschränken wir uns auf folgende, für das Werden des eigentlichen Rationalismus und Supranaturalismus bezeichnende Punkte: der Ausgangspunkt zum Verständnis der englischen Entwickelung ist nach Dorner S. 487 ff. Bacons († 1626) Dualismus, wonach die empiristisch arbeitende Philosophie mit dem lumen naturae an sich einen andern Gegenstand hat, als die Theologie, die lediglich auf dem Glauben als blinder Unterwerfung unter die Mysterien ruht; für sie hat die Vernunft nur die sekundäre Stellung der Erklärung und Anwendung der Mysterien. Gerade umgekehrt lehrt Herbert von Cherbury († 1648) als den im wesentlichen identischen Inhalt sowol der Vernunft mit ihren angeborenen Ideeen als der Offenbarung, die zur Herstellung der verschütteten Urreligion notwendig gewesen sei, fünf Kernwarheiten, die im wesentlichen auf die Trias: Gott, Tugend, Vergeltung hinauskommen. Damit ist das Schlagwort der natürlichen Religion

Digitized by Google

gegeben; von anderer Seite her fürte der Latitudinarismus (s. d. A. Bd. VIII, S. 475) auf die Betonung des Gemeinsamen in den Konfessionen, und das Resultat war auch hier zuerst die Drangabe des gemeinsam spezifisch-christlichen zu Gunsten des gemeinsam, menschlich-religiösen, also wider der sog. natürlichen Religion. Hobbes († 1679) Rettung des positiven Christentums durch die absolute Autorität des Regenten, und Lockes († 1704) Versuch, the reasonableness of Christianity (vgl. Lechler, Art. Deismus), das wol über-, aber nie widervernünftig sein darf, zu erweisen, beides muſs einer Herrschaft des common sense den Weg bauen, welche das spezifisch-christliche vollends der natürlichen Religion opfert. Toland († 1722) spricht es offen aus: christianity not mysterious, für Collins († 1729) ist das Freidenkertum die Religion der Apostel; und wenn Shaftesbury († 1713) und Tindal († 1733) zu definiren versuchen, was denn materialiter und positiv der Gehalt des (aufgeklärten) Christentums sei, so ist es jenem die mehr ästhetisch, diesem die mehr moralistisch gefaſste natürliche Religion, und Tindal stellt das Schlagwort auf: the gospel a republication of the religion of nature. Die Konsequenz zieht Bolingbroke († 1751), für welchen das positive Christentum Gegenstand frivolen Spottes wird. — Aber jene Verhältnisbestimmung von natürlicher Religion und Christentum lassen sich im wesentlichen auch die den Supranaturalismus vertretenden englischen Apologeten gefallen. Nicht bloß fügen sie sich der Auflage, „das Christentum anzudemonstriren, den Glauben als Produkt historischer Verstandesbeweise behandeln zu lassen“ (Dorner S. 504), nicht bloß adoptirt z. B. selbst Butler († 1751) den Tindalschen Satz von der republication of the religion of nature und sagt nur, das Christentum sei *außerdem* noch etwas anderes, die Offenbarung einer speziellen Veranstaltung der göttlichen Vorsehung zur Widerherstellung und Rettung des Menschengeschlechts; nicht bloß fehlt es sonach an centraler Gesammtauffassung des Christentums und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit; sondern hauptsächlich, das, was sie erhärten wollen, ist wesentlich die *Autorität* dieser göttlichen Veranstaltung als solcher, der der Mensch sich eben nur zu unterwerfen hat, nicht die Lebensbeziehung des im Christentum gebotenen zu dem von unserer Bestimmung und unserem empirischen Zustand geforderten. Und für die Art, wie diese Autorität bewiesen wird, ist wesentlich der Wunder- und Weissagungsbeweis; nur nebenbei erscheint z. B. bei Butler die Hinweisung auf die sittlichen Wirkungen des Christentums, und sein Spezifikum, the analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature (1736) bringt es über den bloßen Warscheinlichkeitsbeweis für das Christentum auf Grund davon nicht hinaus, daſs the mystery as great in nature as in Christianity. Mit alledem steht die Autorität des Christentums doch wesentlich nur formal-demonstrativ, nicht lebensvoll gewärleistet da. Es wäre in England wol auch die Handhabe zu lebensvoller Überwindung des deistischen Unglaubens gegeben gewesen in den praktisch-religiösen Bestrebungen der Sektirer, die dem deutschen Pietismus parallel laufen. Aber auch der Methodismus hat es zu keinen nennenswerten wissenschaftlichen Leistungen gebracht. b) In den *Niederlanden* — und in solchen Erscheinungen aus Frankreich und Deutschland, die der holländischen Entwicklung homogen sind — können wir zwei Strömungen unterscheiden, deren eine von philosophischen, deren andere von pietistischen Prinzipien aus die Herrschaft der calvinischen Orthodoxie umstürzt, keine aber im Stande ist, eine positive Regeneration der wissenschaftlichen Theologie herbeizuführen, vielmehr die eine direkt, die andere indirekt dem Rationalismus zuführt. In ersterer Beziehung erinnern wir zuerst an die Philosophie des Cartesius († 1650) und sagen mit Tholuk (1. Aufl. d. Art.): „one positiv die herrschenden kirchlichen Bekenntnisse anzutasten, rüttelt sie durch den Grundsatz de omnibus dubitandum die Geister auf“, und, fügen wir hinzu, gibt sie mit dem Fundamentalsatz cogito ergo sum allem Forschen eine wesentlich subjektivistische Basis. Tholuk fürt mehrere Schriften an, in welchen bedenkliche, echt rationalistische Konsequenzen dieser Grundsätze frühe gezogen wurden, so von Roell 1688 der Satz, daſs die Vernunft sowol im Gottlosen als im Bekehrten infallibel ist. Tiefergehend aber und für das Dogma, namentlich die Autorität der Bibel bedenklich ist der

Digitized by Google

Einfluss Spinozas († 1677). Während seine metaphysische, naturalistische Gesamtanschauung nur in langsamem und stillerem Gange die christliche, überhaupt die theistische Denkweise unterwühlte, griffen seine kritisch-biblischen Untersuchungen im tractatus theologico-politicus ganz unmittelbar die Autorität der hl. Schrift an und lehrten, an die Stelle ihrer religiösen Schätzung die rein geschichtliche zu setzen. Wenn auch zunächst nicht die Theologen, sondern sonstige Gebildete massenweise Spinoza zufielen, sodass nach dem Zeugnisse von Zeitgenossen der Atheismus im letzten Drittel des 17. Jarhunderts in den Niederlanden ungemein verbreitet war, so kamen doch auch in theologischen Kreisen die kritischen Fragen mehr und mehr auf; wenn auch ein Clericus († 1736) gegen Bayles († 1706) und R. Simons (s. unten) kritische Ansichten in die Schranken trat, so geschah es doch — auch abgesehen von Clericus nicht orthodox-dogmatischem, arminianischem Standpunkt — in einer Weise, die mehr zur Verbreitung als zur Zurückdrängung der kritischen Anschauungen beitrug. — Nach seinem inneren Motiv und seiner christlichen Stellung einesteils zur Offenbarung Gottes, anderenteils zur Welt ist der Pietismus das extreme Gegenstück zu der geschilderten philosophisch-rationalistischen Richtung. Aber zwar nicht vom Interesse der ratio, sondern von dem des Herzens und Lebens aus, ist er eben doch auch ein Gegensatz gegen die Entwicklung, welche die protestantische Kirche vor allem in ihrer Herrschaft des Dogmas genommen hatte; er ist, wie Ritschl sagt (Geschichte des Pietismus, I, S. 96) eine Gegenwirkung gegen das bloß buchstäbliche Verstandeschristenthum, wie es sowol in der reformirten als in der lutherischen Kirche herrschend geworden war. Wir lassen die Fragen unerörtert, ob Ritschl Recht hat, den Pietismus insofern aus dem Calvinismus abzuleiten, als letzterer einesteils, nämlich dem Widertäufertum, die Autorität des Neuen Testaments, namentlich der apostolischen Gemeinde, auch für gewisse äußere Lebensordnungen annimmt (S. 72), anderenteils für die inhaltliche Fassung des christlichen Lebensideals auf die mittelalterlich katholisch-mönchische, besonders franziskanische Anschauung, also Askese, Weltflucht, bloße negative Selbstverleugnung zurückgeht, während — was sicher unrichtig — die genuin lutherische Anschauung kein weltflüchtiges, sondern ein welterfüllendes und weltdurchdringendes Christentum kraft des Vertrauens auf Gottes Vorsehung herstellen will; auch die geschichtliche, von Ritschl gegebene hochinteressante Entwickelung von Voet und Coccejus zu dem „ersten Pietisten", Lodenstein († 1677) und von da zum Separatismus in Labadie († 1674) u. s. w. müssen wir hier übergehen. Hervorgehoben sei nur, wie einer der bedeutendsten theologischen Vertreter des späteren Pietismus, Lampe († 1729) in seinem compendium theologiae naturalis nach Ritschls freilich starkem Ausdrucke (S. 434) „die praktischen Beziehungen des Christentums zur natürlichen Religion degradirt". Nun eben nach einer ähnlichen Richtung hin geht hier unsere Aufgabe, d. h. wir haben zu zeigen, wie der Pietismus, der doch an sich bis zur Grenze des Irrationalismus hin supranaturalistisch ist, doch mittelbar dem Rationalismus Vorschub leisten konnte. Und dies scheint uns an drei Punkten zu liegen: einmal sein bloßes Herzens- und Lebensinteresse macht ihn gleichgültig gegen das der Wissenschaft, und die Folge davon ist nur zu leicht, dass das Gebiet der letzteren, statt aus dem Lebensinteresse heraus neu bebaut zu werden, der bloßen Demonstration, der bloßen Herrschaft des Verstandesraisonnements überlassen wird, und dann hat die bloße ratio gewonnen. Sodann, so tief untertänig unter die hl. Schrift der Pietismus ist, sie wird ihm doch leicht nur Mittel zum Zweck, zum Zweck seiner Lebensförderung; ein objektives Interesse, das der Gewinnung der Warheit als solcher aus der Schrift, hat der gewönliche Pietismus — bei Männern wie Bengel ist es anders — nicht, und so bietet er den die Warheit als solche suchenden keinen Halt und keine positive Wehr gegen die negativ-biblische Wissenschaft, die er seine Jünger eben bloß zu fliehen, nicht zu überwinden lehrt. Endlich der Pietismus ist gegen die (empirische) Kirche relativ gleichgültig, sein Interesse ist wesentlich die Brüdergemeinschaft der Gläubigen, und diese ist nicht an die Schranken der Kirche, auch nicht der Kirchenlehre, gebunden; so hat er einesteils wenigstens die Gefar der Sektirerei, anderenteils die des Latitu-

Digitized by Google

dinarismus in sich. Und weil seine Schrifterklärung und Anwendung wesentlich dem „Geist“, also dem unmittelbaren Lebensinteresse entspringt, so kann er auch in die Gefar der Schwarmgeisterei kommen; und in warhaft klassischer Weise hat schon Luther in der Schrift wider die himmlischen Propheten gezeigt, wie das Verlassen der objektiven Schriftautorität zugunsten des „Geistes“, also der Spiritualismus, mit der Herrschaft der Vernunft, also dem Rationalismus, congenial sei. c) Frankreich bietet in derjenigen Periode, die wir hier zunächst ins Auge fassen, nur wenig hervorragende Parallelen zu dem, was man die Vorläufer des Rationalismus und des Supranaturalismus nennen kann. Das Volk und Land der allerchristlichsten Könige, das mit seinen Religionskriegen und Hugenottenverfolgungen sich seine fast einzigen, echt christlichen Kräfte entzog, ist größtenteils teils in heuchlerische Bigotterei, teils in frivolen, sittenlosen, praktischen Unglauben versunken. Zwei Männer des 17. Jarhunderts verdienen ausgezeichnet zu werden, der eine mitten in seiner Orthodoxie einer der Väter der modernen biblischen Kritik und insofern Vorgänger des Rationalismus, Richard Simon († 1712), vor allem mit seiner histoire critique du vieux testament 1678 und 1685; der andere ein echter, edler Supranaturalist und geistvoll inniger Apologet, Pascal († 1662). Des letzteren Einfluss bleibt aber auf einen engen Kreis beschränkt. Der von ihm klassisch bekämpfte Jesuitismus auf der einen, die Freigeisterei auf der andern Seite füren mehr und mehr Frankreich dem Abgrunde entgegen, der in scientifischer Beziehung dann — um dies schon hier vorwegzunehmen — im 18. Jarhundert als die Herrschaft der Encyklopädisten vor uns steht. Die seit Mitte des Jarhunderts erscheinende Encyklopädie mit ihrem offenen Materialismus und Atheismus eines d'Alembert († 1783) und Diderot († 1784), aber auch die Art, wie ein Rousseau (1778) trotz sentimentaler Anwandlungen von Begeisterung für Christus und das Evangelium —, vollends ein Voltaire († 1778) trotz seiner Verdienste um die Toleranz, für die in abstracto idealistisch gedachten, in concreto sehr empirisch, sinnlich gefasten Rechte des natürlichen Menschen gegenüber aller göttlichen und menschlichen Autorität gewirkt haben, bildet mit all ihrer geistreichen Phrasenhaftigkeit ein trauriges Gegenstück zu dem oft steifen, philisterhaften, aber meistens ernsten, deutschen Rationalismus. Gut sagt Rougemont (II, S. 189): les rationalistes de l'Allemagne protestante sont les contemporains des encyclopedistes de la France catholique, auxquels ils sont très inférieurs en talents, très supérieurs par leurs caractère moral. La puissance secrète de l'évangile se manifeste audelà du Rhin chez eux mêmes qui le renient. Ils attaquent la bible, mais avec les armes loyales de la science; ils étouffent dans les coeurs les sentiments religieux, mais non ceux du devoir. Avec le protestant Rousseau ils descendent vers le déisme et ne tombent pas dans le matérialisme. On ne les entend point maudire les prêtres et les rois. La pensée même ne leur vient pas d'ébranler la propriété et la famille. d) Deutschland bis etwa 1750. Es kommen hier wesentlich drei Strömungen in Betracht, einmal die Gestaltung der Orthodoxie, sodann die Entwicklung des Pietismus, endlich die philosophische Richtung, die dann in Wolf zur vielfach herrschenden theologisch-philosophischen Schule wird. In ersterer Beziehung ist auf G. Calixt († 1656) und den Synkretismus insofern zurückzugehen, als trotz der entschieden abwehrenden Stellung, die das strenge Luthertum zu ihm einnimmt, eben doch mit diesen Kämpfen eine Erweichung der konfessionellen Starrheit und Strammheit herbeigefürt wird. Die Carpzov und Calov sind nicht mehr die eigentlich tonangebenden unter den lutherischen Theologen; ein Musäus († 1681), vor allem nennenswerth durch seinen Kampf gegen Herbert von Cherbury und Spinoza, muss sich die Abschwörung jeden Synkretismus gefallen lassen und gibt (Gass I, S. 213 ff.) der ratio renata et renovata in einem Maße die Urteilsfähigkeit in Sachen der Offenbarung zu, dass doch auch für die ratio an sich „ein freies und anungsvolles Entgegenkommen des Menschengeistes bei Überlieferung aller Religionswarheit, eine dem Menschen eingepflanzte Apprehension“ der Offenbarungswarheit, die sich als solche eben durch ihr Zusammenstimmen mit diesem inneren Zeugnis ausweist, gelehrt wird. Diese Gedanken liegen noch inner-

Digitized by Google

halb der orthodoxen Unterscheidung teils des non contra, sed supra rationem, teils der ratio irregenita und renata, teils des usus organicus und normativus der Vernunft, aber der Schwerpunkt ist aus der Linie der bloßen Autorität in die der lebendigen Geistesbewegung von Gott und Mensch gelegt. Ein Hollaz sodann († 1713) läßt den Pietismus unangefochten, ein Buddeus († 1729) vereinigt Orthodoxie und Pietismus, und der Kämpfer gegen den letzteren, Löscher († 1749), erkennt mit ihm die Belebung des Glaubens in der Kirche, die Besserung des Herzens und Wandels als die Hauptsache an, billigt auch teilweise die zu Erreichung derselben vom Pietismus angewandten Mittel, arbeitet so gut wie dieser für die Herzenstheologie (vgl. Engelhardt Bd. VIII, S. 729) und will wesentlich nur die Gefahren, namentlich des Lehrindifferentismus, Gleichgültigkeit gegen Kirche und Amt, den Präcisismus d. h. asketische Praxis in Adiaphora u. s. w. bekämpfen. So ist doch auch auf orthodoxem Boden großenteils eine neue Luft spürbar; bewußt oder unbewußt wird doch die reine Lehre als Mittel zum Zwecke des Lebens nicht bloß in thesi erkannt — daß die Theologie eine sapientia practica ist, hat die Orthodoxie immer betont —, sondern auch anerkannt und angewandt. Und die waren Nachfolger dieses, gewiß den Gedanken der Reformatoren treuer entsprechenden Supranaturalismus erkennen wir nicht in den zur formalen scientifischen Methode zurückgekehrten Wolfianischen Supranaturalisten, sondern hauptsächlich in denen der württemberger Schule, die einen gemäßigten Pietismus und Orthodoxie auf biblischer Basis verbinden. Immerhin aber ist mit den genannten Epigonen „die kirchliche Orthodoxie in ihrem Erlöschen“ (Tholuk), und sie selbst klagen und bekennen, wie auf den Universitäten und sonst teils der Unglaube, teils der Pietismus überhandnehme (vgl. Tholuk, Gesch. d. Rat., S. 3 ff.); beiden erfolgreich zu wehren, war eben erst jene bewußt und prinzipiell biblische Erneuerung der gläubigen Wissenschaft im Stande. —

Was wir vom niederländischen Pietismus gesagt, gilt größtentheils auch vom deutschen. Nur ist sehr zu beachten, daß es in Deutschland wirklich bloß die Ausläufer und Auswüchse, resp. geradezu die Apostaten des Pietismus sind, die entweder in Schwarmgeisterei oder in Freigeisterei oder in beides, d. h. über die erstere in die letztere fallen. Wenn wir zugeben, daß der Pietismus die Gefar in sich hat, zum Rationalismus zu werden, so ist dies etwas ganz anderes, als was neuerer Zeit namentlich Bender, Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus 1882, mit den Sätzen ausspricht: „Dippel ist Aufklärer, nicht trotzdem er Pietist ist, sondern als Pietist ist er der erste religiöse Aufklärer in Deutschland. Die Pietisten sind die Aufklärer vor der Aufklärung. Dem Pietismus kommt der Löwenanteil bei der Vermittlung der Aufklärung in Deutschland zu“; und dies soll hauptsächlich damit begründet sein, daß durch den Pietismus „der moralischen Auffassung des Christentums Ban gebrochen ist“, daß Pietismus und Rationalismus „die Tendenz auf ein volkstümliches, verständliches, praktisches Christentum gemein haben“; und der Unterschied beider soll im Ganzen darauf hinauskommen, daß der Rationalismus eben den eigentlichen nüchternen Sinn der pietistischen Centrallehre von der mystischen Verschmelzung mit Christo, nämlich die humane, sittlich-religiöse Gesinnung und die praktische Tugendübung herausgestellt habe. Bender selbst muß gestehen, daß alle diese Sätze von den Vätern des deutschen Pietismus, Spener, Francke u. s. w. nicht gelten; aber erst die „radikalen“ Pietisten sollen die „echten“ sein. Aber dies gilt doch nur gerade etwa so, wie die Widertäufer oder die Bauern von 1525 die echten Kinder der Reformation sind, was uns ja von katholischer Seite oft genug vorgerückt wird. Es sollte aber doch hier wie sonst der Grundsatz anerkannt und befolgt werden, daß man eine geschichtliche Erscheinung nicht einzig nach ihren maßlosen und krankhaften Ausartungen zu beurteilen hat. Zudem ist bei dieser ganzen Schilderung des Pietismus auffallenderweise vorausgesetzt (Bender S. 29), daß wie die Orthodoxie, so auch der Pietismus „gescheitert“ ist. Als ob der Pietismus heutzutage nicht mehr existirte! Und einfach ignorirt ist hiebei der württembergische Pietismus, der warhaftig echter und gerechter Pietismus durch

Digitized by Google

und durch ist und doch, von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen, von Anfang bis heute weder sektirerisch noch rationalistisch gewesen ist und auch die Kirchenlehre gar nicht bloß, wie Bender es dem Pietismus überhaupt zuschreibt, nebenher hat noch passiren lassen, sondern in allen Hauptdogmen festhält. Gerade die echt pietistische Frömmigkeit braucht die spezifisch christlichen Heilswarheiten, wie die Versönung durch den historischen Christus u. s. w. absolut notwendig und drückt dies z. B. in ihren Liedern aus. Das gilt aber einfach von aller echt evangelischen, auch kirchlich evangelischen Frömmigkeit; und Sätze wie die von Bender S. 6, dass z. B. die schönsten Lieder des Paul Gerhard nur die allgemeinen, d. h. die praktischen Lehren des Evangeliums enthalten, sind doch sonderbar angesichts von Liedern, wie „o Haupt voll Blut und Wunden", „o Welt, sieh hier dein Leben" u. s. w. Es tritt eben in alle dem eine völlige Nicht-Erkenntnis des eigentlichen Lebenscentrums und Lebenszwecks der pietistischen Frömmigkeit hervor, und das ist die Gerichtetheit aufs himmlische und künftige, aber durch den Christus für uns zugänglich gemachte, durch den Christus in uns lebensvoll angeeignete Reich Gottes, das Bestreben, schon auf Erden den Charakter des Himmelsbürgers, des Gotteskindes, das ein Erbe der himmlischen Güter ist und seine Heimat absolut nicht auf Erden hat, zu haben und im Leben zu erweisen. Nicht das Moralische, sondern das Pneumatische, die *καινη κτισις*, welche der strengst moralische Mensch so gut wie der unmoralische in Christo erst werden muss und nur in Christo werden kann, ist das Interesse des Pietisten. Die Ritschlsche Zurückfürung des Pietismus auf die Asketik ist unendlich richtiger, als die Bendersche Zurückfürung auf das (dem Pietismus möglicherweise unbewusst sein sollende) bloße moralische Streben. Vom Rationalisten, der seine Heimat nur auf Erden hat, durchaus diesseitige Ziele verfolgt und diesseitige Kräfte entwickelt, trennt jeden echten Pietisten der Abgrund des Gegensatzes von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit. Und dass diese radikale Differenz ebenso in dogmatischer, wie in ethischer Beziehung die bedeutendsten Konsequenzen hat, versteht sich von selbst, kann aber hier nicht weiter aufgezeigt werden. Was aber den Pietisten von einem wirklich gläubigen Orthodoxen trennt, das ist des ersteren Mangel an direktem Verständnis dafür, dass die Kirche, ihr Wort, ihr Amt, ihre Wissenschaft, also kurz die kirchliche Objektivirung der Lebenswarheit und jener Lebenszweck selbst in unmittelbarem Verhältnisse stehen; und was hieraus im Einzelnen folgt und gefolgert werden kann, haben wir bei der Besprechung des niederländischen Pietismus gezeigt. Männer, wie Spener in Nord-, Bengel in Süddeutschland zeigen, dass man, von Einzelndifferenzen abgesehen, beides in Einem sein kann, guter Lutheraner und Pietist. Und der Erweis, dass diese beiden sozusagen in lumbis Lutheri enthalten sind, wäre nicht sehr schwer zu liefern. So scheint uns folgendes Urteil über das Verhältnis des Pietismus zur Orthodoxie und zum Rationalismus das richtige zu sein: 1) die aus dem Pietismus hervorgegangenen Rationalisten, ein Dippel († 1734), vollends ein Edelmann († 1767) u. s. w. haben die pietistische Hervorhebung des Lebensinteresses gegenüber dem Lehrinteresse und die pietistische Zurückstellung der empirischen Kirche gegenüber der Geistesgemeinde der Gotteskinder in der Weise zum Extrem getrieben, dass sie die einzig echt pietistische Basis dieser Grundsätze, die spezifisch-christliche Fundamentirung auf den historischen Versöner und sein Wort verließen und an ihre Stelle zuerst eine subjektiv christliche (vgl. „das innere Wort"), dann eine allgemein humane Fundamentirung, die der natürlichen Religion und Sittlichkeit, setzten. Am klarsten liegt der Entwicklungsgang bei Dippel vor; in der Schrift "Ein Hirt und Eine Heerde" (nach Bender S. 102 im Jare 1711 veröffentlicht; das ist unrichtig, mir liegt eine Ausgabe, und zwar „aufs neue von dem autore korrigirt", vom J. 1706 vor) heißt es (S. 20): „alle Sekten (Konfessionen) taugen vor Gott nichts und eine so gut wie die andere". Hier also ist gegenüber den christlich geschichtlichen Unterschieden auf das Eine gemein-christliche zurückgegangen. Dagegen in „Anfang, Mittel und Ende der Orthodoxie und Heterodoxie", 1706 heißt es S. 57: „Diesen allein selig-

Digitized by Google

machenden Glauben samt Christo können alle die, für welche Christus gestorben ist, Heiden, Juden, Türken haben, ob sie schon von dem Verdienst Christi, von der Imputatio und von den seligmachenden Meinungen des Symb. athanas. so wenig verstehen und wissen, als eine Kuh, alle, die durch Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben (Römer 2, 2, eine Stelle, die überhaupt bei Dippel eine große Rolle spielt); alle Völker sind ja in dem Grundartikel der christlichen Wahrheit einig, welcher heißt: Du sollst Gott lieben u. s. w." Daß diese Sätze nichts weniger mehr sind, als pietistisch, daß der „echte" Pietismus Grundsätze, wie Römer 10, 18 „der Glaube aus der Predigt" ganz unmöglich also gröblich ignoriren könnte, versteht sich von selbst. 2) Nicht den Lehrinhalt und (supranaturalen) Glaubensstandpunkt der orthodoxen Kirchenlehre stößt der Pietismus um, sondern die scholastische Lehrform und hauptsächlich das bloße Betonen der Lehre als solcher und das Vertrauen auf den Besitz der reinen Lehre das vergißt, daß die (freilich notwendige) Lehre doch nur Mittel zum Zweck des Lebens und daher dieselbe als Verkündigung von Menschen Lebenskraft nur hat, wenn lebensmäßig in den betreffenden Menschen zustande gekommen. Dies der Grund des Streites über die theologia irregenitorum, dies auch der Grund, warum schon Spener die Verpflichtung auf die Symbole mild gehandhabt wissen will und Union mit den Reformirten für möglich hält, freilich auch vor übereiltem Machen derselben warnt (vgl. Hennike, Sp. theol. Bedenken S. 426. 431. 497 ff.); dies auch der Grund, warum der Pietismus mehr für populäre, aus der Bibel entstandene Lehr- und Erbauungsbücher, als für Lehrsysteme arbeitet und hiebei es auch mit der orthodoxen Korrektheit nicht so streng nimmt. Aber 3) wie schon angedeutet, nicht dem Supranaturalismus als solchem tritt er entgegen, im Gegenteil er gebiert aus sich eine biblisch-supranaturalistische, besser gesagt: biblisch-realistische Wissenschaft, die wir, one für ihre Mängel unempfindlich zu sein, nicht anstehen, für die echteste Konsequenz lutherischen Christentums zu erklären und die jedenfalls im vorigen Jarhundert die einzige, wirklich bedeutende, echt supranaturale Gegnerin des Rationalismus gewesen ist. Wir meinen hauptsächlich die Bengelsche Schule, deren Haupt noch in die hier zunächst besprochene Periode der „Vorgeschichte des Rationalismus und Supranaturalismus" gehört (Bengel † 1752, s. Bd. II, S. 295) und deren Geistesverwandter in Norddeutschland Crusius († 1775) ist. Bei Bengel ist alles, namentlich auch die Kritik, lediglich dienstbar dem Geist des aufrichtigsten, lebendigsten Bibelglaubens und Lebens aus diesem Glauben; und seine Apokalyptik, trotz aller ihrer Fehler und Sonderlichkeiten, zeigt, wohin sein Glauben und Leben gerichtet war, auf das ewige künftige Reich Gottes. Einen größeren Gegensatz zu jeder Art von Rationalismus, vollends rationalistischen Kritik, kann man sich nicht denken. Und Äußerungen Bengels, wie die von Gaß III, S. 244 angefürte über die Vernunft als vortreffliche und unschätzbare Seelenkraft, die Vieles und selbst Geheimnisvolles selbständig zu erkennen vermag, stempeln ihn so wenig zum Rationalisten, als seines großen, freilich in manchen Allotria sich fast verlierenden Schülers Oetinger († 1782) Hochachtung vor dem sensus communis. Doch von Oetinger unten mehr. So glauben wir denn mit gutem Grund, daß der Pietismus, soweit er gesund bleibt, von der dritten Strömung, die wir noch zu beachten haben, der der Aufklärung vor 1750 nicht, wie Bender will (S. 13), als religiöse von der weltlichen Aufklärung unterschieden, sondern von ihr wesentlich geschieden ist. Damit ist nicht geleugnet, daß, ähnlich wie bei dem oben beleuchteten Verhältnis von Renaissance und Reformation, doch bis auf einen gewissen Grad eine gemeinsame Luftströmung in diesen beiden Erscheinungen hervortritt. Wenn wir oben diese dritte Art der Vorbereitung des Rationalismus eine philosopische genannt haben, so ist (in Deutschland) innerhalb der hier besprochenen Periode sehr zu unterscheiden zwischen der wirklich wissenschaftlichen und der populären Philosophie. Die erstere (Leibnitz, † 1716, und Wolf, † 1754), ist, inhaltlich betrachtet, nicht nur keine Gegnerin des Supranaturalismus, sondern bietet sich ihm in vielfacher Beziehung als Stütze an; ist doch (Gaß III, S. 109) Löscher der erste Lobredner von Leibnitz's Theodicee gewesen. Ist aber schon inhaltlich

Digitized by Google

immerhin die durchaus vorherrschende Wertlegung auf die theologia naturalis für die Belassung der theol. revelata in dem ersten Range möglicherweise gefährlich, so ist die formale Seite dieser Philosophie, die demonstrative Methode, jedenfalls faktisch für eine lebensvolle Fassung der supranaturalistischen Weltanschauung fatal geworden. Davon gleich mehr. Dagegen hat die Popularphilosophie, teilweise vom englischen und niederländisch-französischen Einfluss mitbeherrscht, noch mehr durch die früher geschilderten allgemeinen Potenzen des Zeitgeistes getragen, sehr frühe eine dem alten Glauben gleichgültige oder direkt feindliche Richtung genommen. Friedrich II. von Preußen hat den traurigen Ruhm, unter dem schönen Namen der Toleranz, welche so recht das Schlagwort der Zeit werden sollte, der einflussreichste Beförderer jenes Geistes, in unbegreiflicher Zurücksetzung echt deutschen Wesens gegenüber französischem esprit, zu sein. Chr. Thomasius († 1728) wurde für die gebildet sein wollende Bourgeoisie der Verkündiger dieser Weltmannsphilosophie, der das Nützliche oben ansteht und die er (Dorner S. 679) in einer leichten „galanten", an französischen Mustern sich bildenden Redeweise pikanter „satyrischer Art" vertrat, wodurch er „allem Pedantismus, Scholastizismus und beschränktem Wesen der gefährlichste Feind wurde und zur Aussegung desselben, wie zur Einbürgerung eines weltmännischen, freigeistigen Tons in der deutschen Litteratur mehr als irgend jemand beitrug". Hat er doch auch — vgl. die oben angeführte Hinweisung von Hundeshagen auf den Zusammenhang der politischen Entwicklung mit dem Rationalismus — durch sein Territorialsystem der so bequemen Überlassung der Sorge für die Religion an die Fürstengewalt Vorschub geleistet. — Fast muss man sich scheuen, neben den Genannten den edlen frommen Gellert († 1769) zu nennen. Und doch gehört er in vielem Betracht hieher: er selbst ist entschiedener Supranaturalist; „die positiven Dogmen sucht er zu bewaren, aber als Geheimnisse, vor denen sein Geist in Ehrfurcht stille steht, one dass er sich aufgefordert fände, in dieselben sich zu vertiefen" (Bertheau Bd. V). Auf was sein Interesse eigentlich geht, das sind doch die Materien der (freilich entschieden theistisch-gläubig gefassten) theol. naturalis; wenn nach Ritschl Vorsehungsglaube das spezifische Charakteristikum des Lutheranismus ist, so hat es keinen besseren Lutheraner gegeben, als Gellert. Aber jedenfalls ist er alles eher, als ein Pietist; und kaum Einer hat soviel, wie er, der Gefeierte, dazu beigetragen, die allgemein-humane, jedoch echte und edle Frömmigkeit, wir möchten sagen: die Frömmigkeit des Vorhofs statt der des Heiligtums und Allerheiligsten zu befördern. Gehen wir zurück zu den streng wissenschaftlichen Philosophen, so bildet Wolf den Übergang aus der Vorgeschichte in die Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus. Wir geben einige Sätze aus seiner theologia naturalis (Frankfurt und Leipzig 1736 und 1737): grundwichtig ist nach den Proleg. der Unterschied zwischen theol. nat. und revelata; in ersterer gilt absolut nur, was demonstrirt werden kann, und zwar teils aposteriori, teils apriori, in ihr non assumenda sunt principia demonstrandi nisi quae vel experientia vel demonstratione nituntur aut in numerum definitionum numeralium referuntur. Dagegen in theol. revel. seu supranat. non opus est ut quae de Deo docentur ex definitione aliquo nominali deducantur, denn sie ruht auf dem absoluten Glauben an die Schrift als Gottes Wort, sie ist fertig, wenn sie gezeigt hat, dass Gott dies und das in der Schrift geoffenbart hat. Es ist also das, was in der theol. revel. gilt, nicht an sich auch in der nat. gültig, alia longe est ratio eorum quae credimus, alia vero quae scimus. Wol aber umgekehrt: was in der theol. nat. gilt, das findet sich auch in der Schrift ausgesprochen; und weil jene das Betreffende demonstrirt, ist sie (§ 18) die Stütze der Autorität der heil. Schrift, inservit divinitati SS. evincendae, neben dieser braucht man jene, um die Zweifler zu widerlegen. Andererseits (§ 19) theol. nat. ad theol. revel. nos manuducit, weil erstere one letztere nicht die ganze Gotteserkenntnis gibt; widerum dient die hl. Schrift der theol. nat. zum adjumentum, weil die Warheiten der letzteren von ersterer bestätigt werden. So ist es denn das beste, die Warheiten der natürlichen Religion, d. h. hauptsächlich die existentia et attributa Dei zweifach, einesteils durch die selbständige Konstruktion der de-

Digitized by Google

monstrirenden Vernunft, anderntheils aus der hl. Schrift darzutun und die Übereinstimmung beider Linien nachzuweisen. Dies geschieht nun in zwei Teilen, zunächst a posteriori aus der Idee des zureichenden Grundes, sodann apriori aus dem Begriffe Gottes, der Idee des vollkommensten Wesens. Sehen wir als Muster der methodus scientifica, wonach diese theol. pertractata est, einige Sätze de existentia Dei an: wir existiren, für unsere Existenz aber muss es ratio sufficiens geben, diese kann nur in einem Wesen liegen, das existentiae suae rationem sufficientem non in alio, sed in semet ipso habet, also im ens necessarium, d. h. ens a se ist. Das ist die Welt nicht, da sie ens compositum ist. Also ist es Gott, d. h. das ens in se in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi hujus aspectabilis et animarum nostrarum. Das ist aber auch der biblische Begriff Gottes; er ist spiritus independens u. s. w. Aus dem Folgenden heben wir noch hervor: In der revelatio divina mysteriis locus est, sie muss enthalten quae ex principiis rationis indemonstrabilia sunt, also supra rationem, aber sie kann nicht enthalten quae rationi vel experientiae contradicunt. Nun ist aber ein Unterschied zwischen veritates necessariae, quarum oppositum simpliciter impossibile, und verit. contingentes, quarum oppositum in se non impossibile, sed tantummodo sub certa conditione; den ersteren darf die Offenbarung nicht widersprechen, wol aber den letzteren, sofern sie absolute spectantur. Ganz ähnlich steht es mit dem Verhältnis der moralischen Warheiten der rel. revel. zur lex naturae et animae essentia. Das Wunder wird als Gott zukommend festgehalten, aber gesagt: was naturaliter fieri potest tut auch Gott nicht per miraculum. — Doch genug. Der ernste Wille, den supranaturalistischen Gottes- und Offenbarungsglauben festzuhalten, ist vorhanden; aber diese Stütze, die Wolf ihm gibt, ist eine Krücke, wenn nicht gar ein Rohrstab. Von Lebenshauch und Lebenserweis des sich offenbarenden Gottes gegenüber dem des Lebens bedürftigen Menschen keine Spur. Einesteils die Autorität des Schriftbuchstabens, andererseits die Macht der logisch-mathematischen Demonstration ist Alles. Offenbar aber kann auf diese Weise nur einesteils das formale, dass etwas der Schrift entspricht, anderntheils der formal-logische Geltungscharakter eines Satzes als korrekt gedachten und ausgesprochenen bewiesen werden, sonst aber Nichts. Wenn etwa die logische ratio damit befriedigt ist, der Geist, das Herz des Menschen, die Totalität seiner innersten Bedürfnisse bleibt hievon unberürt, und dieser demonstrative Supranaturalismus kann es nicht hindern, ja er muss es, vielleicht wider Willen, befördern, dass das Lebensbedürfnis wo anders als in solcher theol. naturalis und revelata seine Narung sucht. Und so gewiss Wolf mit vollem Recht alle direkte und indirekte Schuld an der sog. Wertheimer Bibel von Schmidt (1735) von sich abwies, es trat doch in ihrer oberflächlichen, zum teil frivolen Art, die moderne theologia naturalis mit Wunderleugnung und moralischer Verwässerung biblischer Begriffe an die Stelle des biblischen Glaubens zu setzen, eine, Wolf sehr widerliche Konsequenz hervor, ein Vorbote des Rationalismus, den wir — und zwar gerade von Bibelkritik ausgehend — in der nächsten Periode das Haupt erheben sehen werden.

II. Rationalismus und Supranaturalismus seit etwa 1750. a) Dieser Gegensatz, wie er sich hauptsächlich im Anschluss an die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie gestaltet hat, oder die Periode bis zu Kants Kritik der reinen Vernunft 1781. Wolfs persönliche Schicksale sind eine sprechende Illustration des Ganges der ganzen Entwickelung: im Jare 1723 durch das bekannte Edikt aus der Stadt Halle bei Strafe des Stranges verwiesen, wird er 1740 dahin zurückberufen, nachdem 1739 eine Kabinetsordre über die rechte Predigtweise an die reformirten Kandidaten diese angewiesen hatte, „sich bei Zeiten in einer vernünftigen Logik, zum Exempel des Professor Wolf, recht festzusetzen". Das anti-wolfische Dekret ist hauptsächlich den Pietisten zu verdanken; und zwar tritt hierin, abgesehen von persönlichen Motiven, die richtige Ahnung des Gegensatzes zwischen „religiösem Empirismus, wie ihn der Pietismus vertritt, und der einen gewissen Rationalismus in sich enthaltenden Theorie des begrifflichen Denkens und der Definition" (vgl. Gaß III, S. 161),

Digitized by Google

wir möchten lieber sagen: der Gegensatz des Lebens- und des Schulinteresses scharf hervor. Aber das letztere sollte zunächst siegen, in ihm aber siegte eigentlich nicht der von Wolf in thesi vertretene scholastische Supranaturalismus, sondern das Verstandesprinzip des Rationalismus. Und bezeichnend ist, dass Wolf nach seiner Rückkehr den früheren Applaus nicht mehr fand; mehrere Jare vor seinem Ende (Tholuk, 1. Aufl. d. Art.) klagt er: ich muss mit Confucio klagen: doctrina mea contemnitur, kann aber nicht das abeamus hinc hinzusetzen, außer wenn mich Gott aus dieser Welt in eine andere abfordert, wo die Warheit herrscht". Der Zeitgeist hatte Konsequenzen aus seiner Lehre gezogen, vor denen er selbst erschrak. Wir fassen zuerst die Supranaturalisten ins Auge, die direkt oder indirekt der Wolfschen Schule angehören. War überhaupt, wie wir früher an Musäus gesehen haben, gegenüber der englisch-niederländischen Freigeisterei auch in Deutschland die Apologetik neu wach geworden, so schien die Leibnitz-Wolfsche Methode gerade hiefür neue Waffen zu liefern. „Der Wolfianismus", sagt Gaß III, S. 162 f., „hat aufklärend und fruchtbar eingewirkt als eine Weltweisheit, welche Gott und Welt in ihrem Grundverhältnis verstehen lehrt, er fürt der Kosmologie und Anthropologie neue Betrachtungen zu; das Christentum verteidigen hieß, es in seiner vernünftigen Haltbarkeit begreifen und darlegen. Mit dieser wissenschaftlichen Einwirkung verband sich eine ethische: die christliche Lebensansicht erheiterte sich, der Optimismus lichtete die Schatten, die auf der theologischen Beurteilung der irdischen Dinge geruht hatten; und was der Optimismus beleuchtet hatte, lehrte der Satz vom zureichenden Grund erklären und herleiten". Dass freilich diese Apologetik auch in philisterhaftester Weise auf Sonderlichkeiten kam, beweist Zorns Petinotheologie 1742, eine Rechtfertigung des Schöpfers aus den Vögeln und Ähnliches. In umfassenderer Weise bearbeiten Philosophie und Theologie die Wolfschen Supranaturalisten Canz, Philos. Leibn. et Wolf. usus in theol. 1728, comp. theol. purioris 1752; Carpov, Theol. revel. 1737; J. D. Michaelis († 1791), verdienstvoll namentlich durch biblische Studien („mosaisches Recht") u. a. In populärerer Weise wirkt in derselben Richtung Reinbeck, Betrachtungen über die in der Augsb. Konf. enthaltenen göttlichen Warheiten 1733, und Schubert, Introductio in theol. revel. und comp. theol. dogm. 1760. Gerade bei diesen populären Darstellungen aber tritt klar hervor, wie das Prinzip des zureichenden Grundes wesentlich einesteils auf den Gesichtspunkt der Nützlichkeit, des für die Menschheit dienlichen, fürte, anderenteils mit der bloßen Warscheinlichkeit oder gar Möglichkeit des betreffenden Glaubenssatzes sich begnügt. Der bedeutendste Vertreter des Wolfschen Supranaturalismus ist Semlers Lehrer Sigmund Jakob Baumgarten († 1757) (vgl. Bd. II, S. 159), welcher zugleich als aus dem Pietismus hervorgegangen, dann aber von den „Stillen im Lande" nicht mehr anerkannt, in gewissem Sinn einen Versuch des letzteren darstellt, mit der Wissenschaft seiner Zeit in Fülung zu treten. Er trägt nach Gaß (III, S. 187) treffendem Ausdruck „das symbolgerechte Dogma", aber wolgemerkt one ausdrückliche Betonung der Symbolautorität, ziemlich unverkürzt und allseitig erwogen, aber im Zustand der Abkühlung vor". Der Wolfianismus tritt in seiner von Semler herausgegebenen Glaubenslehre 1759 ff. in der formalistisch scharfen Begriffsbestimmung hervor; jene Nützlichkeitstendenz sodann, die wir bei Reinbeck beobachtet, zugleich wol auch der Einfluss des Pietismus, zeigt sich darin, dass bei jeder Lehre ihre praktische Bedeutung, Pflicht, Trost u. s. w. beleuchtet wird.

Als etwas auf der Seite stehend, einen Supranaturalismus anderer Art vertretend, müssen hier einesteils Mosheim, anderenteils die württembergische Theologie dieser Periode, endlich ein par Apologeten besonderer Art eingeschoben werden. Mosheim († 1755, vgl. Henke Bd. X, S. 328), „die Zierde der damaligen theologischen Welt", hat seine Bedeutung darin, dass er entschiedene Gläubigkeit mit Widerwillen gegen alle rabies theologica und philosophica, aber so sehr gegen die pietistische Verkümmerung der Wissenschaft, als gegen die scholastische Verquickung von Philosophie, besonders Metaphysik und Theologie, also gegen alles Parteiwesen, und positiv mit humaner, ästhetisirender Gerichtetheit

Digitized by Google

auf ein gebildetes, zugleich möglichst faßliches, einfaches, im edlen Sinn populäres Christentum verbindet. Unparteiisch als Historiker will er auch als Sittenlehrer (ähnlich, aber in höherem Stil, wie Gellert) und als Prediger einer irenischen, in gewissem Sinn aristokratisch über dem Hader stehenden, praktischen Frömmigkeit und Sittlichkeit dienen und so, zugleich mit Hilfe möglichster Formvollendung, aber allerdings manchmal mit Hintansetzung der Schärfe der Wahrheit, namentlich die Gebildeten für das Christentum gewinnen. Aber mit all dem muß eben doch sein Einfluß ein nicht tiefgehender und nachhaltiger werden; der Friedensmann one Kanten und Ecken bleibt doch, was die Entwicklung im großen Ganzen betrifft, in der Sturm- und Drangperiode auf der Seite stehen. — Auch die württembergischen Theologen sind Friedensmänner, haben aber Salz bei sich und zeigen Ecken und Kanten dadurch, daß ihnen ihre wesentlich biblische Haltung ein bestimmtes, von aller Verschwommenheit freies Gepräge gibt. Unter den hervorragenderen Tübingern dieser Zeit ist Einer entschiedener Wolfianer, Bilfinger, vor Allem bekannt und zugleich doch als echter württembergischer Theolog ausgewiesen durch das berühmte Toleranz-Generalreskript von 1743 zu Gunsten der Konventikel. Theologisch viel bedeutender aber ist Christoph Matthäus Pfaff († 1760), hauptsächlich bekannt als Gründer des sog. Kollegialsystems, aber auch sehr zu beachten als Dogmatiker und Arbeiter für eine Union, d. h. für die Anerkennung der Fraternität zwischen den evangelischen Konfessionen, wie er denn selbst mit den Arminianern freundschaftlich verkehrte. Tholuk (Gesch. d. Rat. S. 152) nennt ihn „den in mancher Hinsicht vorgeschrittensten unter den Theologen seiner Zeit", und zwar nicht bloß, weil er bei aller Positivität doch verschiedene Milderungen am orthodoxen Dogma vollzieht, so in der Inspirationslehre, Sündenlehre u. a., sondern hauptsächlich, weil er im Gegensatz zu allem Schulpedantismus, aber one, wie Mosheim, in Populartheologie herabzusinken, die praktische Bedeutung der Religion und Theologie, gestützt auf Bibel und Herzenserfarung, wirklich durchzuführen weiß. In seinen institutiones theologiae dogmaticae et moralis 1720 will er, wie schon der Titel besagt, utraque (dogm. et mor.) in unam massam jacta (was freilich faktisch ziemlich äußerlich geschieht) et posthabitis tantisper, quae veritati tantopere nocent, sectae praejudiciis autoritatisque studio nimio proscripto, ad divinae revelationis trutinam, haud neglectis, quibus gaudemus, libris symbolicis res fidei morumque ita exigere, ut aspersa subinde dogmatum historia ostensoque litium, quae ecclesiam Christi scindunt, momento resectisque logomachiis ad solidam rerum divinarum cognitionem et ad pacem ecclesiasticam, maxime vero ad mentes divino lumine vividaque Christianismi virtutumque christianarum praxi imbuendas via paretur. Alle Theorie, sagt er in dem Prologus, quae praxi non diluitur et ad aedificationem non inflectitur, mera eruditionis et veritatis larva est. Nennt man diesen verus Christianismus, exercitium sanctimoniae Christianae Pietismum, optarim, ut tu, qui haec jam calumniaris, ipsemet protinus in istum evadas, qualem jam carpis. Er will nicht Synkretist sein, aber er beklagt, daß unsere theol. polemica tot logomachiis et spectris laborat, wodurch die pax ecclesiastica ganz zugrunde geht und scandala creantur. Eins ist not, et hoc non est novarum idearum theologicarum, non multijugae eruditionis, non emortuae et scholasticae theoriae, sed vivi, sed practici, sed veri christianismi, qui bonorum operum sanctimoniaeque omnis sit longe fecundissimus, sed verae et masculae conversionis flos. So will er denn in seiner Darstellung die Lehren immer so geben, daß die virtus divina iis juncta et ardor haud vanus, quo inducti meliores sanctioresque evadere queamus, hervortritt. Wo er dann von den Artikeln des Glaubens redet, stellt er den Satz auf: articulus quisque eo magis fundamentalis est quo magis ad praxin facit und den andern: nihil fundamentale est, quidquid vulgi captum excedat. Der Hauptbeweis für die veritas religionis christianae ist ihre efficacia, und die entscheidende Bedingung der Wahrheitserkenntnis ist nach Joh. 7, 17 das Tun des Willens Gottes. Man glaubt manchmal bei Pfaff schon Beck zu hören; doch kommt Pfaff, obgleich er die bloße Benutzung der Schrift in einzelnen dicta probantia zu überwinden sucht,

Digitized by Google

noch nicht zu organisch lebendiger Geburt der Lehre aus dem Schriftganzen heraus. Nicht von Pfaff selbst herrürend, aber eine unter seinem Vorsitz gehaltene Dissertation eines gewissen Diez ist die seinen Institutionen beigedruckte Schrift de gustu spirituali, worin in pietistischer Weise von dem durch die Widergeburt geschaffenen commercium cum Deo et Christo geredet und jener gustus definirt wird ea qualitas spiritualis qua vim divinam Sp. S. peculiari tactu nos afficientis in intimis animi nostri recessibus clarissime sentimus atque hac ratione ad discrimen, quod inter naturam et gratiam intercedat, faciendum spirituumque dijudicationem idonei reddimur. Pfaffs biblisch-pietistischer Standpunkt (sit venio verbo) tritt noch deutlicher hervor in den „akad. Reden über die Grundlehren der christlichen Religion oder die theol. dogm.“, 1743. Wir füren einige Sätze an: „Alle Beweise muss man aus der heil. Schrift, welche die alleinige Regel unseres Glaubens ist, herholen. Wem solche Beweise nicht schmecken und wer sie erst durch die Vernunft giltig machen will und mit den Griechen nach Weisheit fragen, den muss man die Zunge schaben, und der legt an den Tag, dass er einen sehr verdorbenen geistlichen Magen hat. Ich halte die Vernunft aller Achtung wert, wenn sie bündig raisonnirt und vom Geist Gottes sich erleuchten lässt. Wenn sie aber diese meistern und aus ihrem Schatz erst ein Licht in die Gotteslehre bringen will, so ist dies ein Schuss, der sie so herunterseßt, dass sie nicht einmal verdient, als eine Hagar angesehen zu werden, geschweige dass sie als Sara die Theologie als eine Hagar sich zu unterwerfen aufgelegt sein sollte und ihr wilder und stolzer Ismael ihrer spotten dürfte. Ich fürchte, dass, seit man der Theologie einen philosophischen Mantel umhängt, die Gemüter von der h. Schrift ganz abgezogen werden“. Ferner: „Zweck des theol. studii ist, dass man ein Gefäß der göttlichen Gnade werde, fähig zu dem Reich unseres Heilandes die Seelen durch eine rechtschaffene Herzensbekehrung und Heiligung zu füren“. „Die theol. exegetica ist der Grund, worauf die Dogmatik gebaut werden muss“. „Die natürliche Religion wird in der hl. Schrift hochgehalten, aber ist zur Seligkeit nicht hinlänglich; denn sie weiß nichts von Christo; sie hat also einen usus paedagogicus“. Wir müssen uns versagen, diesen merkwürdigen Mann noch weiter zu charakterisiren; auch andere Württemberger, wie Weismann († 1747), M. F. Roos (den ersten Bearbeiter einer selbständigen biblischen Psychologie, 1769), und die Juristen Johann Jakob († 1785) und Friedrich Carl Moser, letzterer Herausgeber der hochinteressanten „vertrauten Briefe über die wichtigsten Grundsätze und auserlesene Materien des protestantischen geistlichen Rechts 1759 (neu herausgeg. von Gmelin 1861) können wir nur nennen. Dagegen verweilen wir noch kurz bei dem im vorigen Abschnitt erst berürten Ötinger († 1782). Zu der wesentlich exegetischen Richtung der württembergischen Schule, wie sie bald mehr, bald weniger direkt Bengels Leitung folgt, kommt mit Ötinger, dem in dieser Beziehung das bäuerliche Haupt der „Michelianer“ benannten Art von Pietisten J. Mich. Hahn und der originelle Pfarrer Ph. Matth. Hahn († 1790, s. meinen Artikel in Band V) zur Seite gestellt werden müssen, das mystisch-theosophische, in gewissem Sinne spekulative Element hinzu. Ötingers System ist das des himmlischen, geistleiblichen Realismus: Gott in seiner Herrlichkeit sich selbst ewig verleiblichend (wobei die kabbalistischen Ideeen, die Sephiroth u. s. w. eine Rolle spielen) teilt sich als das Leben (idea vitae die Grundidee) den Menschen mit, der im sensus communis, dem unmittelbaren gesunden Lebens- und Centralgefül, das Organ hat, ihn aufzunehmen. Mit Energie bekämpft Ötinger den Wolfschen bloßen Verstand mit seinen logischen Demonstrationen. Die Darstellung der Erkenntnis des Lebens aus dem sensus communis ist die philosophia sacra. Diese an sich aber fürt einesteils nur in den Vorhof, ist aber andernteils auch, wenn von der heil. Schrift und dem Geist Christi erleuchtet, das Mittel zu wirklich christlich-theologischer Wissenschaft. In Christo ist aber die vita und veritas, die Herrlichkeit Gottes voll geoffenbart, sie aus der Schrift als ein System göttlicher Warheiten zu eruiren und darzustellen, das ist die echte Theologie. Man kann zu Ötingers Ideeen im ganzen und einzelnen, zumal zu dem vielen Beiwerk, das er gibt, nicht anders als kritisch stehen; aber

Digitized by Google

das muss man zugeben, dass er, wie kein Theologe seiner Zeit, eine innere, organische Einheit von Glauben und Erkennen, Offenbarung und Vernunft angestrebt und in seiner Art verwirklicht hat. Er ist sozusagen ein rationaler Supranaturalist im grossen Stil, neben welchem die, die später diesen Namen führen, wahre Zwerge des Geistes sind. — In keinem nachweisbaren Zusammenhang mit den besprochenen Erscheinungen stehen zwei hervorragende Apologetiker dieser Zeit, beide zugleich Naturforscher und theologisirende Philosophen, der eine, Bonnet, namentlich mit seinen recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme 1770, bekannt durch eine eigentümliche Rechtfertigung der Wunder; der andere der grosse A. v. Haller († 1777), der es verstand, Gott in der Natur zu finden und nachzuweisen (vgl. Hamberger in Band V). Das aber hat namentlich Haller mit den genannten, besonders Ötinger, gemein, dass es das Ablauschen der Lebensoffenbarung, nicht die logisch formale Erkenntnis ist, was sie im Glauben mitten im schärfsten Denken festhält.

Den Übergang vom Supranaturalismus zum Rationalismus dieser Periode können wir um so mehr mit Lessing († 1781) machen, als er in der Tat eine eigentümliche Mittelstellung einnimmt und jedenfalls durch die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente faktisch den Rationalismus befördert hat. Seine grossartige Grundidee ist (vergl. Dorner, S. 724 ff.): Gott der Erzieher der Menschheit durch Offenbarung, deren Inhalt die Vernunftwarheiten sind, in derjenigen Hülle und Form, in der sie von der jeweiligen Menschheit gefasst werden können. Die Hauptsache dieser Offenbarung ist die innere Erweisung des Geistes am Menschen, der in seinem Gefül sich der Kraft und den Gedanken Gottes hingebend „glaubt“. Religion hat. Je nach der Stufe der Menschen aber braucht Gott auch äussere Offenbarung, Wunder, Weissagungen u. s. w., um dieselben vom Äußeren aufs Innere zu führen. So stehen die verschiedenen Religionen einesteils als Stufen, andernteils aber — und diese Seite hebt „Nathan“ hervor — nach ihrem innersten Kern, d. h. der Religion der Liebe als gleichwertige, resp. nach ihren menschlichen Zutaten, gleich falsche Ausprägungen der Einen Offenbarung da. Keine der historischen Religionen als solche ist die absolute, auch das Christentum als diese historisch ausgeprägte Religion nicht, obgleich in all seinen Dogmen ewige Warheiten enthalten sind. Aber freilich Religion, Christentum einerseits und Theologie andererseits ist sehr zweierlei, ebenso die erhabene Religion Christi und die christliche Religion; jene besteht in der Liebe, ist teils Gefül, teils moralisches Handeln; die Warheit aber für die Erkenntnis gilt es nicht zu haben, sondern zu suchen. Ist nun das Ewige und das Geschichtliche ausser (obgleich in) einander, so unterliegt offenbar das letztere rückhaltlos der Kritik. Und die Kritik ist es, die den Rationalismus erst zu seiner Höhe gebracht hat. Damit kommen wir an den Vater der modernen theologischen, besonders biblischen Kritik, Johann Salomo Semler († 1791). Sein Verdienst ist, die historische Untersuchung des Christentums, sowol seiner Urkunde, der Bibel, als seiner Entwicklung in der Kirche und ihrer Lehren geltend gemacht und für die Durchfürung dieser Anschauung nach allen möglichen Seiten hin Samenkörner ausgestreut zu haben. Sein grosser Fehler aber ist, dass er über dem Historischen und Kritischen, über der Herausstellung dessen, was er das Lokale und Temporale der Religion, die „kleinen Lokalideeen“, nennt, den Kern verliert, das innerste Wesen des Christentums, und zwar so, wie dasselbe unauflöslich eben mit dem Historischen verbunden ist, nicht erkennt, dasselbe in eine moralische, Wolfart und Besserung pflegende Lehre auflöst und damit gerade dem rationalismus vulgaris mit seinem philisteriösen sich genügen lassen an der Tugend und Glückseligkeit, zugleich aber mit seinem ordinären Absprechen über alle tieferen, vollends mystischen und mysteriösen Seiten des Glaubens und seiner pietätlosen Ignorirung und Auflösung der Kirchenlehre Bahn bricht. Für sich selbst, seine „Privatreligion“, hält Semler an einer gewissen Frömmigkeit fest; für die öffentliche Religionslehre als solche will er das Geltende konservirt, resp. mit Thomasius nur der Obrigkeit die Bestimmung über das, was gelehrt und nicht gelehrt werden dürfe, reservirt haben. Daher sein Kampf gegen Basedow,

Digitized by Google

den wolfenbüttler Fragmentisten, und Bahrdt, wobei, abgesehen von dem anzuerkennenden sittlichen Widerwillen gegen die Frivolität der beiden letzteren, doch immerhin auch ein gewisses unbehagliches Gefül bei der Frage, inwieweit ihm hier nicht doch freilich zu weit gehende Konsequenzen seines eigenen Standpunkts entgegengetreten mitgewirkt haben mag. Zur „Privatreligion" gehört absolute Freiheit von Glauben oder Unglauben; sie also darf und mus auch das, was die wissenschaftliche Forschung eruirt hat, voll und ganz sich aneignen. Und da sollte man freilich meinen, für Semlers eigene Privatreligion bleibe wenig übrig, zumal da, wie immer bei der sein sollenden rein voraussetzungslosen Kritik schon in seiner historisch-kritischen Untersuchung der Bibel dogmatisches und rein objektiv-wissenschaftliches Interesse sehr Hand in Hand geht. Der letzte Entscheidungsgrund der höheren Kritik ist die fides divina, diese besteht aber (vgl. Dorner S. 707) „in den christlichen Vorteilen des Menschen" oder darin, „dass jeder Mensch, der die Lehren der Schrift brauchen will, merkt, dass er dadurch weise wird zu seiner waren Wolfart". Mit andern Worten, das was Semler unter moralischer Besserung versteht, entscheidet darüber, ob man etwas in der Bibel anerkennt. Und ganz wie bei neueren Kritikern greift die Anerkennung der göttlichen Wartheitsautorität und der Echtheit einer betreffenden Schrift aufs lebendigste in einander. Alles, was in der Bibel jenem Kanon sich nicht fügt, wird als „jüdisch" beiseite geschoben, beziehungsweise, wie namentlich in Jesu Lehrweise, mit dem bequemen Titel der Akkomodation — was auch ein Schlagwort werden sollte — abgemacht; die Evangelien mit ihren Mirakeln u. s. w., vor Allem die Synoptiker, sind in jüdischem Geschmack geschrieben, daher für unsere Zeit so gut wie unbrauchbar. Unter den Aposteln wird — hierin ist Semler ein Vorgänger Baurs — der Unterschied der jüdischen und der antijüdischen Richtung betont, Paulus ist mit seinem Universalismus der einzig aufgeklärte, obgleich die Form seiner Erlösungslehre ebenfalls unbrauchbar ist (vgl. die Stelle aus dem „Magazin" bei Tholuk, verm. Schr. II, S. 79). Wie schon anfangsweise in der Bibel, so vollends in der Entwicklung des Christentums in der Kirche ist aufs strengste zwischen Religion und Theologie zu unterscheiden. Die biblischen Anschauungen sind bloße „Meinungen", Jehovah ist ein bloßer National- und Partikulargott, der Messias ein individuum vagum, das sich ein Jeder anders gedacht hat; vollends die Lehren der Kirche und ihrer Theologen haben fast nur den Wert, durch historisch-kritische Untersuchung aufgelöst und der Verwerfung preisgegeben zu werden. Christi Bedeutung, ist „die Menschen zu überzeugen, dass Gott one Anwendung der Seelenkräfte, one innere Ergebenheit mit noch so viel eigenen äußerlichen Handlungen nicht gehörig verehrt und geliebt heißen könne" (vgl. bei Tholuk a. a. O. S. 44). — Vergleicht man Semlers Art mit der besonnenen, konservativen Weise, wie Ernesti († 1781) die grammatisch-historische Interpretationsmethode übt, so springt der Unterschied des ernst sich beschränkenden Fachmanns und des, freilich geistreicheren, aber nicht in die Tiefe gehenden und aus der Tiefe heraus arbeitenden, mehr nur Funken hinwerfenden Neuerers in die Augen. Immerhin aber ist von Semler zu dem Wolfenbüttler noch ein ziemlich bedeutender Schritt. Vom Jar 1774 an gab Lessing, wie er sagte, aus der Wolfenbüttler Bibliothek, die sieben Fragmente heraus, die Reimarus hinterlassen hatte. In der Abhandlung „über den Zweck Jesu" greift derselbe — und das hat Semler nie getan — auch den sittlichen Charakter Jesu und der Apostel an. Jesus ist ein Schwärmer, ein bloßer Reformator des Judentums und mit seinem Plan eines irdisch-jüdischen Königtums gescheitert; die Jünger sind Betrüger, sie erst erfinden die Idee eines geistigen Reiches, die Auferstehung u. s. w. Damit ist nun die Konsequenz der bloß natürlichen Religion, die Leugnung des Offenbarungscharakters des Christentums, in schroffster Weise vollends gezogen. Kein Wunder, dass — freilich gegen den Sinn, zum Abscheu aller edleren Vertreter des Rationalismus, ein Bahrdt († 1792) die Konsequenzen auch nach der sittlichen Seite hin zieht. Christus ist nach Bahrdt (vgl. Tschakert Bd. II, S. 64) der größte Naturalist gewesen, hat aber seinen Plan, alle positive Religion zu verdrängen, aus Klugheitsrücksichten nicht ausgefürt, sondern

Digitized by Google

seine Weisheit nur einer von ihm gestifteten Ordensgesellschaft mitgeteilt. Bei Bahrdt wird die natürliche Religion zum ordinären, sinnlich-egoistischen Naturalismus, den er selbst in seinem gemeinen Leben ausübte; und gern wendet man von ihm sich ab einesteils schon zu den immerhin aristokratischeren Aufklärern in Berlin, die in Nikolais allgemeiner deutscher Bibliothek (seit 1765) einen gewissen Mittelpunkt haben, andernteils vollends zu den ernsthafteren theologisch sachmännischen Vertretern des Rationalismus und Semirationalismus. Manche der letzteren, wie Teller († 1804), Spalding († 1804) u. a. sind auch Mitarbeiter jener Zeitschrift, die in theologischer Beziehung das Arbeiten für ein „reineres System, darin nur Glaube an eine Vorsehung, Barmherzigkeit Gottes, Sittlichkeit und künftige Auferstehung durch den Tod Jesu bestätigt" gilt, auf ihre Fahne geschrieben hat und (Hettner bei Gaß IV, S. 87) „alles Kühne und Erobernde, alles wirklich Philosophische der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie wie einen wilden Auswuchs beseitigt und nichts übrig läßt, als den platten Rationalismus" d. h. den hausbackenen Philisterverstand und die hausbackene Philistermoral. Man muß Ötingers entrüstete Worte über diese „Berliner" einerseits und andererseits die entrüstete Rezension der betreffenden Ötingerschen Predigt in Hänlein und Ammon, Neues theol. Journal 1794, S. 428 ff. lesen, um einen Einblick in die entgegengesetzten Stimmungen der Geister zu bekommen. Der Rezensent erklärt, unter den vielen höchst betrübten Belegen, welche den Predigtgeschmack kennzeichnen, sei er durch die Ötingerschen Predigten am tiefsten gebeugt worden und nur vom Geist des tiefsten Mitleids gerürt, wenn er lese: „wir wollen uns erneuern in den ungekünstelt daliegenden Worten Jesu und der Apostel, one die großen Auslegungskünste des neuen Tellerschen Wörterbuchs, so werden wir klar erkennen, wie weit die Berliner Lehrer vom Geist des N. T.'s abgehen. Die Berliner wissen nichts von dem Vater der Herrlichkeit; sie sind trunken von dem Leibnitzschen Schwindelgeist, sie wollen nichts wissen von dem Gruß Gottes, von dem Gruß der sieben Geister, sie bilden sich eine mechanische Gottheit. Die Berliner wissen nichts von dem Menschen, sofern er sich im Geist zum Gnadenthron naht. Sie wissen nichts von Engeln und Teufeln, was Sünde ist, von Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, nichts von Himmel und Hölle, Interimszustand vor der Auferstehung. Sie wollen nichts verstehen, als was sie nach demonstrativer Lehrart in die jetzigen Begriffe resolviren. Aber Jesus wird ihnen zeigen, wie sie ihn hätten sollen bekennen vor den Menschen". Gehen wir zu den speziell theologischen Vertretern des Rationalismus über, so seien zuerst als Vertreter eines gewissen Übergangs vom Supranaturalismus zum Rationalismus genannt: Döderlein († 1792, vgl. Hagenbach Bd. III, S. 638) und Töllner († 1774). Beide wollen ihre Lehren auf die Bibel gründen, — ähnlich manche Rationalisten (vgl. unten Teller); auch einer der Punkte, die für die Verwandtschaft von Rationalismus und (biblischem) Pietismus zu sprechen scheinen; die Frage aber ist die, ob der betreffende Theologe mit wirklicher, ganzer Unterordnung unter die Schrift oder vielmehr mit wirklicher Einlebung in die Schrift vollen Ernst macht — sie tun dies aber in der Weise, daß dabei, wie Döderlein sagt, „auf unsere Zeitbedürfnisse" möglichst Rücksicht genommen wird. Döderleins institutio will von vornherein nostris temporibus accomodata sein, er mildert überall die kirchlichen Lehrsätze, bricht ihnen die Spitzen ab und gibt, wie Gaß (IV, S. 121) sagt, in den alten Schläuchen neuen Wein oder nur die Verdünnung des alten. Die Fundamentalartikel, die er nennt, sind: Einheit Gottes des Schöpfers, Jesus Messias und Son Gottes, Tod und Auferstehung Christi, sein Werk, daß ei debetur omnis spes immunitatis a poenis futuris, h. Geist, Nicht-Notwendigkeit der Beobachtung des mos. Gesetzes, Totenauferstehung, Buße, Taufe. Viel bedeutender ist Töllner, dessen Schrift über den tätigen Gehorsam Christi 1768, freilich nur indirekt, der kirchlichen Centrallehre von der Satisfaktion dadurch Abbruch tut, daß die Erfüllung des Gesetzes als nicht stellvertretend und genugtuend, sondern als eigene Pflichterfüllung Christi gefaßt wird. Vgl. Ritschl I, S. 365 ff. In späteren Schriften, namentlich den „theologischen Untersuchungen" 1772 erlaubt er sich noch weitergehende kritische Stellung zu mehreren Haupt-

Digitized by Google

lehren, hält den Arianismus für verträglich mit der Bibel, läßt Dogmen, wie das von der Erbsünde, mehr auf der Seite stehen, urteilt frei über die Inspirationslehre und kommt mit alledem mindestens dem eigentlichen Rationalismus sehr nahe. Als dessen bezeichnendste Vertreter aber nennen wir Teller, Eberhard, Steinbart. Auch Teller († 1804) ist sehr allmählich, von dem Interesse aus, ein biblisch einheitliches, natürliches Lehrsystem an die Stelle des Dogmaticismus zu setzen — und zwar mit der Centrallehre von Christo als zweiten Adam — bei dem ordinären Rationalismus angelangt, den sein „Wörterbuch des N. T.'s" 1772 verkündigt. Das Christentum nach der Schrift und das nach dem System sind ganz verschieden, jenes aber ist eben Lehre, Christus der allgemeine Lehrer der Menschheit; auch Juden können, wie (s. Tholuk, 1. Aufl. d. A.) Teller 1799 auf Befragen antwortete, one Bekenntnis der positiven christlichen Lehren sich „auf das Bekenntnis Christi, des Stifters einer geistigeren und erfreuenderen Religion, als die der Gemeinde, zu der du bisher gehört" taufen lassen. Daher werden in Tellers Wörterbuch die biblischen Anschauungen in allgemein sittlich-religiöse Gemeinplätze aufgelöst, wie z. B. der Gegensatz von fleischlich und geistlich in den von sinnlich und vernünftig, sodaß das Christentum eben den Zweck hat, uns zu vernünftigen Menschen zu machen. Tellers „Religion der Vollkommeneren" (1792) ist, wie Gaß sagt, ein völlig undogmatisches Manifest der Vernunftreligion der Tugend, besonders der Liebe. Zu dieser Religion soll und wird nach Teller das Christentum in seiner höchsten Stufe werden. Damit ist also nicht bloß die damals viel verhandelte Frage nach der Perfektibilität des Christentums mit Ja beantwortet, sondern die schon vorhandene Perfektion in der durch Teller und seine Geistesverwandten gelehrten Religion der Vollkommeneren behauptet. Merkwürdig, wie hier in dem farblosen Gewand nüchternster, moralisirender Aufklärung derselbe Gedanke, dieselbe naive Selbstzuversicht erscheint, die kurz zuvor ein Swedenborg († 1772) in phantastischen, aber in Warheit auch echt rationalischen Visionen von seiner „neuen Kirche" vorgetragen hatte. — Eberhard († 1809) war nicht Theolog, sondern Philosoph, und das zeigt sich an der Art, wie er in seiner „Apologie des Sokrates" 1772 theologische Materien one jedes tiefere Verständnis behandelt. Sokrates steht ihm hier als Repräsentant derer da, die außer und vor Christo „Gott fürchten und recht tun, also Gott angenehm sind". Und die Apologie solcher edlen Heiden (gegenüber Augustins Satz von den splendida vitia) soll zum Beweis dienen, daß das Tugendstreben allein es ist, was überall und in allen Religionen selig macht. Der Vorzug des Christentums besteht in der Vereinigung des morgenländischen Gefüls für das Übersinnliche und des abendländisch-griechischen Sinns für vernunftgemäße Tugendlehre und damit in seinem Universalismus, dessen praktische Kehrseite aber die Toleranz ist (vgl. Dorner, S. 712). Ganz ähnlich Steinbart in seinem System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums 1778: das Christentum und die Naturordnung Gottes stimmen zusammen in dem Zweck der Glückseligkeit; der Geist der Religion Jesu unterrichtet und leitet an zu Weisheit und Tugend; Gottes Regiment dient dem Wol Aller, und die gegenseitige Beförderung des Wols und der Liebe ist die Tugend und Religion. — Von diesen Gedanken aus wird nun auch die Apologetik und Homiletik behandelt. Wir nennen nur den, übrigens schon großenteils in die nächste Periode gehörenden Spalding († 1804), namentlich seine Schrift „über die Nutzbarkeit des Predigtamtes". — Klar ist, wie in all diesen Vertretern des Rationalismus das spezifisch-christliche gegenüber dem allgemein religiösen und das religiöse gegenüber dem sittlichen und zuletzt das sittliche gegenüber dem Interesse der Glückseligkeit aufgelöst wird: der letzte Grund ist ein ordinärer Pelagianismus, der sich in hohem Gerede von der Würde, der unverdorbenen Kraft und Güte der menschlichen Natur ergeht und das Elend der gefallenen Menschheit nicht sehen will, und eine reine Diesseitigkeit, die (vergl. Oetingers oben angefürte Worte) vom Reich Gottes im biblischen Sinn keine Ahnung hat.

b) Rationalismus und Supranaturalismus seit dem Auftreten der Philosophieen von Kant und Jakobi. Kant ist reiner Ratio-

Digitized by Google

nalist, aber ein Rationalist höherer Form, der, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die rationalen Prinzipien so absolut fasst, dass sie selbst suprarational, göttlich werden. Er ist der Rationalist des Sittengesetzes, dieses wird eigentlich das einzig göttliche, es ist seinem Ursprung nach autonom, gleichsam ens a se, seiner Geltung nach kategorisch, absolut. Die Vernunft wird auf der einen Seite gedemütigt, sofern sie als theoretische vom Übersinnlichen keine Erkenntnis hat, andererseits aber auf den Herrscherthron gesetzt, sofern ihr auch als theoretischer sich nichts übersinnliches aufdrängen darf und sofern sie als praktische nicht bloß die Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit aufstellt — wobei Gott freilich wesentlich den Dienst leisten darf, der Tugend auch die Glückseligkeit zu garantiren —, sondern hauptsächlich sofern sie eben im kategorischen Imperativ, im sittlichen Gesetz und Willen mit göttlicher Autorität auftritt. Hierin, in dieser inneren Autonomie, vollzieht sich ewig gleich in allen Menschen die Eine göttliche Offenbarung. Freilich wegen der sinnlichen Schwäche der Menschen kann — das Wort „kann" im problematischen Sinne — auch äußerliche geschichtliche Offenbarung notwendig werden als Introduktion der reinen Vernunftwarheit; aber eben die letztere als solche ist in dieser äußeren Offenbarung das Eine göttliche, absolut giltige; das statutarische ist nur Beiwerk, vergängliches Vehikel. Die Religion unterscheidet sich von der Sittlichkeit nur dadurch, dass in ihr die Pflichten als Gebote Gottes befolgt werden. Das Christentum ist die Eine Vernunft- und Sittlichkeitsreligion und steht mit dem Judentum nicht in innerer organischer Verbindung. Christus ist so viel als das Ideal der Vernunftreligion; wie sich der historische Jesus zu diesem idealen Christus verhält, darauf kommt wenig an. Die Kirche ist ihrer Idee nach die Gemeinschaft der Tugend, und als solche ist sie notwendig; der Stifter der Vernunftreligion musste eine solche Gemeinschaft gründen, weil nur so die Menschen dem Einfluss der Gemeinschaft der Sinnlichkeit entzogen werden können. Denn in uns allen ist kraft einer unbegreiflichen intelligibeln Tat das radikale Böse, die Unterordnung des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit, der Hang zum Bösen. Deswegen ist das Christentum als Erlösung notwendig; diese besteht aber nur darin, dass dem Menschen das sittliche Ideal vorgeführt und von ihm im Glauben an den Son Gottes, d. h. eben an dieses Ideal, das seine eigene sittliche Natur ist, angeeignet wird mittelst einer Revolution in seinen Maximen. Die Erlösung ist also unser eigen selbst Werk. Der mit dieser Revolution garantirte unendliche Fortschritt im Guten wird vom Herzenskündiger als vollendet taxirt (Rechtfertigung). Die Bibel hat genau so viel Wert, als in ihr die ewigen Vernunftwarheiten enthalten sind, diese sollen und dürfen in sie hineingedeutet werden. Die Zeit ist, freilich in nebelgrauer Ferne, zu hoffen, wo keine Offenbarung, keine Religion, keine Bibel, keine Theologie mehr nötig ist, sondern die reine Vernunftwarheit allein Alles beherrscht. — Fügen wir sofort bei, was von Jakobi († 1819) namentlich im Unterschied von Kant für unsere Aufgabe wissenswert ist. Statt die Vernunft als theoretische und praktische als die Quelle und Norm auch für die Religion oben hinzustellen, basirt er diese auf die Vernunft im Sinne von Gefül oder unmittelbarem Warnehmen des Übersinnlichen. In diesem wird der Mensch unmittelbar Gottes in sich, weil seiner Gottänlichkeit, d. h. Freiheit, Erhabenheit über die Natur bewusst, und diesem unmittelbaren Bewusstwerden nicht sowol eines Gesetzes (Kant), als sozusagen des Selbst- und Gottesgenusses wont absolute Gewissheit inne. Und das ist auch die Eine, ewig gleiche göttliche Offenbarung, dies auch die Eine Religion. An den historischen Religionen ist nur das Geistige, eben das, was jener Vernunft entspricht, wahr, alles bloß historische ist Fabel und Mythus. Christus ist das Göttliche in dem Menschen; seine Menschwerdung ist dies, dass dieses Göttliche in uns geboren wird. Und das geht bei Jakobi leichter als bei Kant mit seinem radikalen Bösen. Jakobi schwärmt für die schönen edlen Seelen und spricht die Subjektivität heilig. Sein Rationalismus ist ästhetischer, der Kantsche moralischer Rationalismus.

Im Gegensatz gegen die Plattheit des vulgär rationalistischen Endämonismus war der frische, männlich kräftige Hauch des Kantschen Moralprinzips erquickend

Digitized by Google

und belebend für viele ernster und tiefer suchenden Theologen, und zudem schien die Art, wie er die theoretische Vernunft in ihre Schranken gewiesen hatte, eine Handhabe zu bieten für Neueinführung des Offenbarungsbegriffs. Jakobi seinerseits, onedies dem romantischen Zug der Zeit entgegenkommend, schien der Pflege der Frömmigkeit von dem, um Demonstrationen sich nicht so sehr kümmernden Gefül aus Berechtigung zu geben. Und so treten eine Reihe Kantscher, resp. Jakobischer Supranaturalisten auf; unter den ersteren ist zu nennen Tieftrunk, der vom sittlichen Vernunftprinzip aus die Berechtigung und Notwendigkeit des Glaubens an die von der theoretischen Vernunft nicht beweisbaren, aber von der praktischen geforderten Mysterien deduzirt, K. L. Nitzsch († 1831), der die Offenbarung als ethisch-positive faßt, Ammon († 1849), der aber mehr und mehr zum Rationalismus überging, Stäudlin († 1826), der aber selbst offen einen vereinigten Supranaturalismus und Rationalismus als das ware Christentum bekennt. So gehört der letztere zu den „Zwittergestalten", die man rationale Supranaturalisten oder supranaturale Rationalisten nennt, unter denen gewönlich Tzschirner († 1823) als bedeutendster Repräsentant angefürt wird. Von Jakobischen Prämissen aus vertritt einen supranaturalistischen Standpunkt Eschenmayer u. a. Bei all diesen Theologen geht es natürlich, jetzt mehr jetzt weniger, one allerhand rationalistische Konzessionen nicht ab; die philosophischen Grundlagen konnten den Bau eines supranaturalistischen Glaubenssystems unmöglich tragen; die Kraft des Widerstands der kirchlichen Theologie, sagt Dorner (S. 754) nahm immer mehr ab, eine Kapitulation folgte der andern. Konsequent waren doch nur die Rationalisten der philosophischen Schulen; leider aber verstanden es nur wenige derselben, etwas von Kantscher Kraft in ihrer Ausnützung seiner Lehren für die Theologie festzuhalten, viele derselben sinken doch wider in die alte Bahn der vulgären Vernunft-, Tugend- und Glückseligkeitslehre zurück. Wie es bei der Mehrzal der Theologen bestellt war, zeigt das Wort von Riem 1794 (s. Tholuk, 1. Aufl. XII, 548): „Die Verteidiger der reinen Vernunftreligion haben schon viel gewonnen, dass die besten der Theologen zu ihnen übergehen und alle neueren sich ihnen sehr und zu ihrer Ehre nähern. Schon ist es ausgemacht, dass die Vernunft befugt sei, in oberster Instanz zu entscheiden, und dass sie dieses nicht gegen sich tun werde, ist leicht zu begreifen". Und die Frage nach der Perfektibilität des Christentums bejaht Krug 1795 (Tholuk ebendas.) mit den Worten: „es gibt keine vollkommene Offenbarung, sondern es entwickeln sich bei den heiligen Männern die Kenntnisse, welche sie ihren Zeitgenossen mitteilen sollten, gerade so wie bei anderen Menschen und mussten daher der Lage jedesmaliger Umstände und der Summe moralischer und religiöser Weisheit angemessen sein, die in dieser Beziehung möglich war". In anderer, ernsterer Weise vertreten aber Männer, wie Henke, Eckermann u. a. den (kantischen) Rationalismus. H. Ph. K. Henke († 1809, vgl. Henke in Band V) kämpft gegen die drei Arten von Superstition, Christolatrie, Bibliolatrie, Onomatolatrie, will neben und gegenüber der Tradition die Vernunft als Quelle der religiösen Erkenntnis anerkannt haben, kritisirt hienach, aber in maßvoller Weise, die Aussprüche der Bibel, rücksichtsloser die Kirchen- und Dogmengeschichte, und fürt die Bedeutung Christi, dessen Göttlichkeit, nicht aber Gottheit anerkannt wird, und die seines Werkes darauf zurück, die Eine allgemein religiöse und sittliche Warheit verkündigt und mit seinem heiligen Leben betätigt zu haben. Interessant ist, wie Henke und noch deutlicher Eckermann (vgl. die Stellen bei Gaß IV, S. 242. 251), hierin moderne Ansichten vorbildend, doch in Christi Person etwas inkommensurables, über alles gewönlich Menschliche Erhabenes „eine innigste und nie ganz ergründliche Verbindung Christi mit Gott" statuiren, womit namentlich auch die völlige Beiseitsetzung des historischen Christus über dem idealen bei Kant u. a. überwunden und eine bedeutende Handhabe gegeben ist, aus dem gewönlichen Rationalismus hinauszukommen. Das sollte freilich noch nicht so bald geschehen. — Die letzte Phase des Rationalismus und Semirationalismus stellen die Männer des ersten Drittels unseres Jarhunderts dar, welche bei aller Ehrenhaftigkeit ihres Charakters und ihrer Arbeiten doch im wesentlichen noch auf dem Stand-

Digitized by Google

punkt der reinen Vernunft- und Moralitätsreligion stehen bleiben. So Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813. Mit Beistimmung wird hier Henkes Satz ut omnis haec in Christum religio ad religionem Christi magis revocetur omni opera contendendum est (S. 42) angefürt und ehrlich bekannt (S. 36): „Das was die Dogmatik der Supranaturalisten Christologie nennt, tritt in meinem System gar nicht als integrirender Teil desselben auf; denn es besteht wol aus einer Religion, die Jesus lehrte, nicht aber aus einer, deren Objekt er selber sein könnte". Grundprinzip des Rationalismus ist der Nichtausschluss der Mittelursachen beim Wirken Gottes; „für den Begriff einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes überhaupt, sowie für den einer übernatürlichen Offenbarung finde ich in der ganzen Natur keinen Erfarungsbeweis" (S. 60), ja „das Wort und der Begriff von etwas Übernatürlichem verursacht fast eine widrige Empfindung" (S. 73). Christus ist religiöser Enthusiast (S. 303), die Apostel machen sich in ihren Aussagen über Christum einer Selbsttäuschung schuldig, die ihrem Herzen die größte Ehre macht (S. 315). Die Religion Jesu kann als Universalreligion durchaus nichts anderes sein, als die reine Vernunftreligion, oder: zu ihren wesentlichen Warheiten gehören nur diejenigen, die ihren letzten Erkenntnis- und Überzeugungsgrund in der vernünftigen Einsicht der gesamten Menschheit haben und daher für alle Menschen gleich einleuchtend und verbindend sind (S. 407). Ganz änlich Wegscheider, dessen institutiones theol. dogm. 1815 ein Vorbild mancher modernen Dogmatiken darin sind, dass sie gewönlich bei jedem Dogma die doctrina biblica et ecclesiastica vortragen, dann kritisiren und zuletzt ein meist ziemlich mageres eigenes Resultat ziehen. Die Religion ist (§ 4) ille modus numinis cognoscendi et colendi, qui numinis divini ideae, ad summa ethices praecepta recte conformatae optime convenit arctissimeque cum virtute conjuncta est oder die Affekton, womit wir cogitationes, voluntates et actiones ad Deum sanctissimum verum omnium auctorem atque moderatorem referimus. Bei Christus bleiben wir am besten (§ 128) bei dem typus simplicior doctrinae, dass wir ihn tot tantisque beneficiis de genere humano meritum, quatenus verae divinae voluntatis interpres et ipse plenus numine (τοῦ θεοῦ), non sine deo talis et tantus nobis propositus est, tanquam legatum vere divinum et tanquam prototypum hominum vera religione atque virtute imbuendorum (Phil. 2, 7) pia mente colamus atque illius exemplum enixo studio sequamur. Dagegen ist Bretschneider (vgl. Hagenbach, Band II) einer der letzten und bedeutendsten Vertreter des rationalen Supranaturalismus, der aber besonders klar zeigt, wie der eigentliche Kern auch dieses Standpunkts doch nur die Anschauung des gesunden Menschenverstandes ist.

Was der ganzen, von Kant ausgehenden Entwicklung hauptsächlich gefehlt hatte, das ist kurz gesagt der Lebensbegriff; die ewig gleiche, starre, kalte, unerbittliche Vernunft, seis mit ihrer Kritik, seis mit ihrem kategorischen Imperativ, beherrschte Alles. Jakobi hatte versucht, die Lebensempfindung der Gottheit neben der Vernunft zur Geltung zu bringen, aber auch für ihn ist es doch immer und ewig der Eine selbe Pulsschlag, mit dem das Herz von der Gottheit in ihm Zeugnis abgelegt. Theologen, wie Henke, hatten es geahnt und ausgesprochen, dass eine geschichtliche Bewegung zwischen Gott und Menschheit stattgefunden habe, und Lessing hatte die Kategorie der Erziehung der Menschheit hiefür aufgestellt. Aber erst Herder († 1803) hat in großen Zügen die Geschichte der Menschheit nachzufülen und abzumalen begonnen, und hat den Lebenshauch der Poesie mit dem Studium der geschichtlichen Entwicklung und der Theologie zu verbinden verstanden. Inwiefern Herders Bedeutung nicht one Vergleichung der Entwicklung der deutschen Nationallitteratur überhaupt, namentlich nicht one Beleuchtung seines Verhältnisses zu Göthe und Schiller verstanden werden kann, das müssen wir hier außer Betracht lassen. Nur das muss auch der theologische Darsteller der Entwicklung von Rationalismus und Supranaturalismus ja nicht außer Acht lassen, dass die Gesamtentwicklung auch dieser Mächte keineswegs in erster Linie von den gelehrten und populären Arbeiten der Theologen als solcher, sondern, wie wir schon früher gezeigt haben, von einer ganzen

Digitized by Google

Menge Ingredienzien abhängt und daſs sie ihre eigentlichen Propheten, d. h. Aussprecher, Deuter des Zeitgeistes vor Allem in den Dichtern findet. Herders spezielles Verdienst nun in theologischer Beziehung ist, einmal in seinem „Geist der hebr. Poesie“ eben den Lebenshauch der alttestamentlichen Offenbarung dem Geschlecht seiner Zeit nahe gebracht, sodann in den „Briefen über das theolog. Studium“ und den „Provinzialblättern“ Christum und seine Lehre plastisch lebensvoll so, daſs keineswegs bloſs ästhetische, sondern religiöse Begeisterung für ihn entstehen muſs, vorgefürt zu haben. Es ist ja freilich nur die Menschheitsreligion der Humanität, was Herder im Christentum als das Wesentliche findet; aber sie ist des dürren, trockenen Gewandes und Tons entkleidet, und anungsvoll tritt doch jedem nahe, daſs hier ein Leben pulsirt, das mit den ordinären Kategorieen der theoretischen und praktischen Vernunft nicht zu umspannen ist. Es ist, trotz allen kolossalen Unterschiedes zwischen dem Klassiker und Hofprediger von Weimar und dem genialischen, aber formlosen Magus des Nordens doch etwas änliches, wie bei Hamann († 1788) mit seinem Grundsatz omnia divina et humana omnia, mit seiner Anschauung von der Geschichte als dem geschichtlich werden oder sich verleiblichen des Ewigen, mit seinem Glauben an Realitäten, die Gott in der Geschichte, central in Christo, aus sich ausgeströmt hat und immer neu ausströmt. Und neben diesen Geistern ersten stehen solche zweiten Rangs, wie Lavater († 1801) und M. Claudius († 1815), beide eigengeartet, dort ein tiefes Gefülssensorium subjektivster Art für alle Offenbarung Gottes bis in die Physiognomik hinaus, vor Allem aber ein Herz voll Liebe für Jesum und die Menschen; hier eine merkwürdige Verbindung nüchtern verständigen Wesens mit einem reichen, aber einfältigen Gemüt, in welchem, unbeirrt von allen Grübeleien und Vernünfteleien, der Erlöser das Ein und Alles ist (zu Lavater vergl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I). Fügen wir noch einen Mann bei, der zugleich in der wissenschaftlichen Theologie Beachtung verdient, aber sein Verdienst wesentlich auf praktisch-christlichem Boden hat, wir meinen Urlsperger († 1806), den Stifter der deutschen Christentumsgesellschaft, der Mutter von so manchen noch heute blühenden Vereinen für innere und äuſsere Mission (vergl. Riggenbach u. a., zur hundertjärigen Gedächtnisfeier der Chr. Ges., 1880). In diesen Männern, denen wir noch Voos u. a. beifügen könnten, ist es einesteils der Geist der über konfessionelle Schranken und Gegensätze erhabenen christlichen Liebe, was in all ihren Arbeiten so köstlich hervortritt, andernteils der Geist einfach biblischen Christentums, wozu die Edelsten der Zeit zurückkehren. Und so kommen wir endlich noch — um zur wissenschaftlichen Theologie zurückzukehren, auf die Vertreter des sog. biblischen Supranaturalismus, an die wir dann noch kurz den Neuaufschwung des kirchlich orthodoxen Supranaturalismus in unserem Jarhundert anreihen. In ersterer Beziehung müssen wir zurückgehen bis Morus († 1792), der die hermeneutischen Grundsätze Ernestis mit melanchthonisch-friedfertigem, biblisch-gläubigem Sinn verband und in möglichst einfacher Weise die Summe des Schriftglaubens zu gewinnen suchte (vgl. Gaß IV, S. 128 ff.). Neben ihm sei der mit Unrecht fast vergessene Apologetiker Kleuker genannt, der des Christentums Notwendigkeit a parte egentis in seiner „neuen Prüfung u. s. w.“ 1787 gut nachweist, one aber über die Fassung der Offenbarung wesentlich als Lehre ganz hinauszukommen. Etwas anders geartet ist Reinhard († 1812), dessen schönes Selbstbekenntnis aus seinen „Geständnissen“ wir zu Anfang angefürt haben. Er kämpft mit aller Energie gegen den Rationalismus und den rationalen Supranaturalismus, will selbst nur an die heil. Schrift sich halten, überwindet aber, ein Mann one Ecken und Kanten, ein gewisses breites sich gehen lassen und — namentlich als Prediger — einen gewissen systematischen Formalismus nicht. Der bedeutendste, wissenschaftliche Vertreter dieses biblischen Supranaturalismus ist Storr († 1805). Von den älteren Württembergern, namentlich der Bengelschen Schule, unterscheidet ihn hauptsächlich das fast gänzliche Fehlen des mystischen Elementes; er sucht die Dogmatik nur aus der Bibel zu gewinnen, verschmäht aber als Hilfsmittel auch die Philosophie, namentlich das nicht, was ihm der Kantsche Kriticismus willkommenes bietet; aber die Bibel wird von ihm

Digitized by Google

doch nicht sowol wie von Bengel als das Ganze der göttlichen Offenbarungs- und Wahrheitsurkunde, sondern als Codex einzelner, unmittelbar zu verwertender dogmatischer Aussprüche verwendet, und so hat auch sein System doch noch wesentlich den demonstrativen Charakter der älteren Theologie. Auch der in gewissem Sinn letzte Repräsentant dieser sog. älteren Tübinger Schule, Steudel (Glaubenslehre 1834), obgleich in seinem Zurückgehen „rein an die göttliche Quelle, wo Gnade um Gnade gefunden wird“ (S. XXV), schon mehr in biblisch-theologischer und exegetischer Weise arbeitend, kommt doch nicht zu einer wirklich selbständigen, originalen Neugewinnung der alten Wahrheit aus der Schrift. Die Ansätze hiezu liefert der für die Schultheologie — abgesehen von seiner Versöhnungslehre — etwas auf die Seite gestellte G. Menken († 1831), welcher zwar kein System, aber die vielfältigsten Anregungen zu einem System des biblischen Realismus gegeben hat.

Es ist mehr eine stille, jedoch um so tiefer greifende Reaktion gegen den Zeitgeist, welche von Männern wie Menken geübt wird. Viel Hunderte, bekannte und unbekannte Prediger, seis aus der pietistischen Schule, wie L. Hofacker († 1828), seis der neu gekräftigten Orthodoxie ergeben, wie Claus Harms († 1855), wirkten im Volk für den biblischen Glauben. Mit dem letzteren sahen wir — und zwar im Anschluss an das Reformationsjubiläum 1817 — auch die Kirchenlehre in verjüngter Gestalt wider ihr Haupt erheben. Mit seinen 95 Thesen wirft er dem Rationalismus, dem modernen Papst, der Vernunft, den Fehdehandschuh hin, und bald fand er Mitstreiter genug, die endlich in der evangelischen Kirchenzeitung (1828 ff.) ihren Mittelpunkt fanden. Wir sind aber hiemit bereits über die Grenzen hinausgegangen, die wir für die Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus uns gesteckt haben. In den Kieler Thesenstreit ist unter andern auch Schleiermacher verflochten, der Mann, in welchem der bisherige Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus ein Ende findet; 1821 erschien seine Glaubenslehre. In gewissem Sinne laufen in ihm die verschiedenen Strömungen zusammen, die wir bisher beobachtet haben; nur eine leider ist so gut wie unvertreten in ihm, das ist die der biblisch-realistischen Richtung. Und doch kann, one dass diese ihre gebührende Geltung findet, der Gegensatz des gewönlichen Rationalismus und Supranaturalismus nicht in lebensvoller Weise aufgehoben werden.

Litteratur (außer den im Text genannten Spezialwerken und den betreffenden Abschnitten der geschichtlichen und systematischen Lehrbücher): Hahn, De rationalismi qui dicitur vera indole, 1827; Stäudlin, Gesch. des Rationalismus und Supranaturalismus, 1826; Saintes, Hist. du rationalisme, 1841; Tholuk, Geschichte der Umwälzung u. s. w., 1839, Verm. Schr. II; Derſ., Vorgeschichte des Rat., 1853 ff.; Derſ., Gesch. d. Rationalismus, I, 1865; Hase, Theol. Streitschriften, 1834 ff.; Frank, Gesch. d. protest. Theol., III, 1875; Hagenbach, Gesch. des 18. und 19. Jarhunderts, 1856, 2. Aufl.; Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 3. Aufl., 1850; Ehrenfeuchter, Christentum und moderne Weltanschauung, 1876; Rougemont F. de, Les deux cités, tome II, 1874; Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, Band 2—4, 1857 ff.; Dorner, Gesch. der protest. Theologie, 2. Aufl., 1867; Ritschl, Christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, I, 1870; Derſ., Geschichte des Pietismus, I, 1880. **Robert Kübel.**

Ratramnus, Mönch zu Corbie und Zeitgenosse des Paschasius Radbert, hat sich als bedeutender, freisinniger kirchlicher Schriftsteller berühmt gemacht. Über sein Leben ist nur Weniges auf unsere Zeit gekommen und auch seine Schriften sind so frei von persönlichen Beziehungen, dass sie keine Nachricht darüber gewären *). Die Zeit seiner Geburt, wie seines Eintritts in die Abtei Corbie ist

*) Wärend ihn Hinkmar von Rheims (de praedest. cap. 5) Ratramnus nennt, heißt er bei Sigbert von Gemblours (de scriptorib. ecclesiast. cap. 95) Betramus, ebenso bei Trithemius (de scriptorib. ecclesiast.): Bertramus presbyter et monachus — — claruit

Digitized by Google

nicht zu ermitteln, warscheinlich fällt die letztere unter den Abt Wala (826—835). Der wissenschaftliche Geist, der damals in Corbie herrschte, fand bei ihm offene Empfänglichkeit; eingehende Schriftkenntnis und Vertrautheit mit der patristischen Litteratur hatte er mit den besten seiner Zeitgenossen gemein; Augustin war der Gegenstand seiner Verehrung und der gewaltige Geist des großen Nordafrikaners bestimmte seine theologische Richtung und Denkweise; Klarheit des Denkens, heller Blick und lebhaftes Gefül waren hervorstechende Züge seiner Persönlichkeit und fesseln in seinen Schriften das Interesse des Lesers; zur kritischen Tätigkeit neigte er nach seiner besonderen Befähigung mit entschiedener Vorliebe. Als Hinkmar von Rheims die apokryphische Erzälung de nativitate Virginis und die Homilie des Pseudohieronymus de assumptione Virginis abschreiben und kostbar binden ließ, wies Ratramnus die Verdächtigkeit jener und die Unechtheit dieser nach (Zeitschr. f. hist. Th. 1858, S. 334). An allen theologischen Kontroversen seiner Zeit hat er sich beteiligt. Das Gewicht seines Urteils war so anerkannt, dass Karl der Kahle in mehreren dieser Streitigkeiten von ihm ein Gutachten forderte und dass der Episkopat seiner Provinz ihn mit der Widerlegung der Vorwürfe des Patriarchen Photius gegen die römische Kirche beauftragte. Wir besitzen noch eine poetische Epistel, worin ihn der unglückliche Gottschalk feiert (abgedruckt bei Migne Patrologia Vol. CXXI, 367 sq.) und ihn Freund, Herr, Vater und Lehrer nennt, Ausdrücke, die wol nur seine Verehrung aussprechen sollen, den Schluss auf ein engeres Zusammenleben beider also nicht notwendig machen. Bis zum Jare 868 können wir seine litterarische Wirksamkeit verfolgen; wie lange er diesen Zeitpunkt überlebt hat, ist nicht zu bestimmen.

Seine wichtigste Schrift ist die über das Abendmal: de corpore et sanguine Domini liber. Er hat sie im Auftrage Karls des Kahlen geschrieben, one Zweifel als diesem Radbert sein 831 abgefasstes Werk über denselben Gegenstand zugesandt hatte (nach 844). Die Frage, welche der König dem Ratramnus zur Beantwortung vorlegte, lautete: Quod in Ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi in mysterio fiat an in veritate? und bezieht sich offenbar auf das 4. Kapitel der Schrift des Radbert: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat mysterium? Diese Frage zerlegt Ratramnus sofort in zwei andere: 1) utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cujuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius? und 2) utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendens ad dexteram Patris consideat? (cap. 5). Die Beantwortung dieser beiden Fragen bildet die beiden Abteilungen, in welche die Schrift des Ratramnus zerfällt. Er kann es nicht bestimmt genug behaupten, dass Christi geschichtlicher Leib nicht im Abendmale gegenwärtig, sondern im Himmel sei (c. 71 f. c. 30). Was auf dem Altare liegt, das konsekrirte Brot und Wein, ist nicht der Leib des Herrn, in welchem er als Kind gesäugt, gestorben, begraben, auferstanden und zum Himmel gefaren ist, in welchem er zur Rechten Gottes sitzt und einst widerkommen wird zum Gericht, sondern nur das Mysterium dieses Leibes, in keinem anderen Sinne und keiner größeren Realität, als in welchen es auch das Mysterium und das Bild der an Christum glaubenden, in ihm widergeborenen und aus dem Tode lebendig gewordenen Gemeinde ist; es ist secundum quendam modum corpus Christi, et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur c. 84. Über den Begriff figura vgl. c. 7: Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus, quod intendit, ostendens, verbi gratia: Verbum volentes dicere panem nuncupamus, sicut in oratione dominica

---

temporibus Lotharii imperatoris anno 830. Vgl. Hardenberg an Melanchthon 21. Oktober 1557 (Corp. Reformat. IX, p. 350): Sturmius noster misit nuper Argentina ad me eruditum librum de coena Dei, qui dialecticon inscribitur. Additus est liber Bertrami presbyteri de eadem re. Der Name Bertramus beruht offenbar auf einem Schreibfehler.

Digitized by Google

panem quotidianum dari nobis expostulamus, vel cum Christus in evangelio loquitur: Ego sum panis vivens. Brot und Kelch werden zum Bild und zum Andenken an den Tod des Herrn auf den Altar gelegt; sie erinnern in der Gegenwart an das, was in der Vergangenheit für uns geschehen ist, damit wir eingedenk seines Leidens, durch dieses Leiden, welches uns von dem Tode erlöst hat, auch der mit demselben uns zugedachten und zugesicherten göttlichen Gnadengaben teilhaftig werden; sie sind darum Erinnerungszeichen, deren wir nur in dem zeitlichen Leben bedürfen und die für uns ganz überflüssig werden, wenn wir aus dem Glauben zum Schauen Christi selbst gelangen (cap. 96—100). So weit ist der Standpunkt des Ratramnus symbolisch, er sieht in dem Abendmal eine Gedächtnisfeier, deren ganze Wirkung auf der Lebendigkeit und Innigkeit beruht, womit das gläubige Subjekt sich das erlösende Leiden Christi, die objektive Versönungstat vergegenwärtigt. Exterius quod apparet non est ipsa res sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei. (c. 72). Er steht also der Vorstellung des Rabbert kontradiktorisch gegenüber. Aber damit ist seine Ansicht noch keineswegs abgeschlossen, er fügt ausdrücklich (cap. 101) hinzu: Nec ideo, quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides, non quod oculus videt, sed quod credit, accipit: quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus, spiritualiter animam pascens et aeternae satietatis vitam tribuens, sicut ipse salvator mysterium hoc commendans loquitur: Spiritus est, qui vivificat, nam caro nihil prodest (Joh. 6, 64), und er kann deshalb sagen, es sei Frevel, zu behaupten, ja auch nur zu denken, dafs das Sakrament nicht Leib und Blut Christi sei (c. 15); secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam Verbi corpus et sanguis vere Christi existunt (c. 49). Diese Worte beweisen, dafs sich Ratramnus allerdings auch einen realen, durch den Geist Gottes vermittelten Genufs der Gläubigen im Abendmale gedacht hat; da ihm aber der geschichtliche Leib nicht darin real gegenwärtig war, so fragt sich, was nach seiner Ansicht das Objekt dieses realen Empfanges gewesen sein kann. Die Antwort darauf haben wir im ersten Teile seiner Abhandlung zu suchen.

Er selbst erläutert seine Ansicht über das Abendmal durch die Hinweisung auf die Taufe. Das Taufwasser, sagt er, wird mit Recht der Lebensquell genannt, weil es die Hineinsteigenden zu einem besseren Leben erneuert und die aus dem Tode der Sünde Erweckten in den Stand der Gerechtigkeit versetzt; aber diese Kraft der Heiligung (vim sanctificationis) hat nicht das Taufwasser an sich, das in sinnlicher Warnehmung betrachtet, nur ein vergängliches Element ist und allein den Leib zu reinigen vermag, sondern accessit S. Sp. per sacerdotis consecrationem virtus et efficax facta est non solum corpora, verum etiam animas diluere et spirituales sordes spirituali potentia dimovere (cap. 17). So sind in dem einen Elemente des Taufwassers zwei entgegengesetzte Dinge zu unterscheiden, ein sinnlich Warnehmbares, Veränderliches und Vergängliches und ein nur dem Glauben Erfafsbares, Unvergängliches, welche für Ratramnus als Mittel und Zweck sich so unmittelbar auf einander beziehen, so ineinander sind und wirken, dafs er geradezu sagt: das Vergängliche gibt die Unvergänglichkeit, das Leblose das Leben. Wie mit der Taufe, so verhält es sich mit dem Abendmale. Das Brot, welches der Priester mittelst seines Dienstes zum Leibe Christi macht, zeigt äufserlich ein anderes den Sinnen und ruft innerlich ein anderes dem Herzen der Gläubigen zu. Denn äufserlich bleibt es Brot nach Gestalt, Farbe, Geschmack, innerlich aber wird durch dasselbe etwas weit Höheres und Köstlicheres angekündigt (intimatur), nämlich Christi Leib, der nicht von den fleischlichen Sinnen, sondern mit den Augen (contuitu) des gläubigen Herzens geschaut, empfangen, genossen wird (cap. 9). Dieser Unterschied des Inneren und Äufseren, welche trotz des kontradiktorischen Gegensatzes, in welchem sie zu einander stehen, dennoch zusammen sind und in ihrem Zusammensein das Mysterium ausmachen, geht durch die ganze Darstellung des Ratramnus hindurch, doch bleibt er sich darin nicht gleich, dafs er bald den Inhalt des Sakramentes im Unterschiede von den blofsen Zeichen (wie cap. 9), bald diese letzteren selbst (cap. 99, cf. 17) Leib Christi

Digitized by Google

nennt, bald auch wider sagt, Brot und Wein werde durch die Konsekration Leib und Blut des Herrn (er gebraucht die Ausdrücke fit, conficitur, facta sunt cf. cap. 13, c. 49); ferner behauptet er das eine Mal, es seien nicht zwei verschiedene Substanzen, eine materielle und geistige (non duarum existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus), sondern ein und dieselbe Sache (verum una eademque res) stellte sich nach der einen Seite als materielle Erscheinung des Brotes und Weines dar (secundum aliud species panis et vini consistit), nach der anderen Seite hin als Leib und Blut Christi (secundum aliud autem corpus et sanguis Christi cap. 16), dann aber unterscheidet er wider zwischen der sichtbaren Gestalt der Stoffe und der unsichtbaren Substanz, vermöge deren sie Leib und Blut Christi sind (cap. 49, s. unten). Sehen wir ab von diesen Schwankungen, die nur beweisen, dass Ratramnus sich auf der schmalen Grenzlinie bewegt, an welcher der subjektive und der objektive Standpunkt in der Betrachtung des Sakramentes sich trennen und dass er beiden Auffassungen ihr Recht in seiner Darstellung waren möchte, so drängt sich die Frage auf: Was gibt dem Brot und Wein diese neue, von ihrem natürlichen Wesen so durchaus verschiedene Dignität und Wirksamkeit, kraft deren sie Leib und Blut Christi für den Glauben sind und als solche wirken? Es ist offenbar im Sinne des Ratramnus eine Kraft hinzugetreten, wie bei der Taufe; was in dieser äußerlich reinigt, ist das Element; was dagegen innerlich reinigt, virtus vitalis est, virtus sanctificationis, virtus immortalitatis (cap. 18). So ist auch oberflächlich betrachtet Christi Leib und Blut (d. h. Brot und Wein) eine veränderliche, der Vergänglichkeit unterworfene Kreatur; si mysterii vero perpendas *virtutem, vita* est participantibus se tribuens immortalitatem (cap. 19). Diese Kraft, dieses Leben, welches ebensowol und unter den gleichen Bedingungen in den alttestamentlichen Sakramenten auf die Gläubigen wirkte, wie es in den neutestamentlichen wirkt, bestimmt er näher 1) *als die in den Sakramenten unsichtbar enthaltene Heiligung des heiligen Geistes* (igitur et mare et nubes non secundum hoc, quod corpus exstiterant, sanctificationis munditiem praebuere, vero secundum quod invisibiliter *sancti spiritus sanctificationem* continebant — *interius* spiritualis potentia refulgebat, quae non carnis oculis, sed mentis luminibus appareret, cap. 21), oder 2) *als die den materiellen Substanzen immanente geistige Kraft des Wortes* (quoniam inerat corporeis illis substantiis *spiritualis Verbi* potestas, quae mentes potius, quam corpora credentium pasceret atque potaret, cap. 22. In sacramento corporis et sanguinis Domini, quidquid exterius sumitur ad refectionem corporis aptatur, *verbum autem Dei*, qui est *panis invisibiliter in illo existens sacramento*, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit, cap. 44. Corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam i. e. *divini potentiam Verbi* corpus et sanguis Christi existunt, cap. 49. Non enim anima — vel esca corporea vel potu corporeo pascitur, sed verbo Dei nutritur ac vegetatur, cap. 66). Hier nun können wir zweifelhaft sein, ob unter dem Worte Gottes im Sakrament das *Schriftwort überhaupt* (Rückert, Hilgenfelds Zeitschr. 1858, S. 546), oder ob das in göttlicher Allmacht wirkende *Einsetzungswort*, wie es in der Konsekrationsformel des Priesters enthalten ist, oder ob endlich *das substantiale Wort, Christus selbst*, gemeint ist. Die beiden letzteren Ansichten lassen sich leicht kombiniren und man darf annehmen, dass Ratramnus das Leben des in der Macht des Einsetzungswortes wirkenden Christus wirklich als den Inhalt und als den Segen des Sakramentes sich gedacht hat. Dafür sprechen mehrere Stellen (unus idemque Christus est, qui et populum in deserto in nube et in mari baptisatum sua carne pavit, suo sanguine tunc potavit et in Ecclesia nunc credentium populum sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit et potat, cap. 23. Ut intelligeremus *Christum in petra constitisse* et sui sanguinis undam populo praebuisse, qui postea corpus de Virgine sumptum et pro salute credentium in cruce suspensum nostris saeculis exhibuit et ex eo sanguinis undam

Digitized by Google

effudit, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur, cap. 24. In utroque [nämlich quod patres in illo manna perceperunt et quod fideles in mysterio corporis credere debent] Christus innuitur, qui et credentium animas pascit et *angelorum cibus existit*, utrumque hoc non corporis gustu, nec corporali sagina sed spiritualis virtute Verbi, cap. 26. Per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam a credentibus sumenda c. 30. Dafür spricht auch die ganz übereinstimmende Ansicht, welche der andere Gegner des Radbert Rabanus Maurus de cleric. institut. I, 31, ausgesprochen hat. Weiter haben wir zu fragen: in welcher Beziehung stand ihm das, was er als den Inhalt des Sakramentes sich dachte, und was er bald als eine Geisteswirkung, bald als die Lebenskraft Christi selbst bestimmt, zu den äußeren Zeichen? Es ist hier nur ein zweifaches möglich, entweder meint er, dass der Glaube, dem das Wort der Einsetzung seine bestimmte Richtung gibt, das was jenes Wort aussagt, in den sakramentlichen Zeichen nur als *gegenwärtig schaut* und darum empfängt (in welchem Falle ihm der ganze Sakramentsgenuss wie später dem Berengar, vergl. Diekhoff, Abendmalslehre, S. 64 f., nur auf der subjektiven Vergegenwärtigung des Glaubens beruht haben würde), oder er denkt sich das Verhältnis so, dass vermöge des Einsetzungswortes wirklich die Zeichen durch das Hinzutreten einer geistigen Kraft einen neuen, immanenten Inhalt gewinnen, der zwar, weil unsichtbar, nur vom Glauben erkannt und angeeignet werden kann, aber nichtsdestoweniger auch objektiv und realiter in ihnen existirt. Die Konsequenz seiner Ansicht hätte ihn allerdings auf jene Seite füren und ihn bestimmen müssen, dass er die wirkende Kraft des Geistes und des Wortes unbedingt in die gläubige Seele und nicht in die konsekrirten Stoffe verlegte; beachten wir aber die von ihm in den oben mitgeteilten Stellen gebrauchten Ausdrücke näher (continere, existere in sacramento etc.), so kann er nur das Andere gemeint, er kann in dem Sakramente nur gleichsam das die unsichtbare Gnade enthaltende sichtbare Gefäß gesehen haben, wie er sich denn auch ausdrücklich auf den Ausspruch des Isidorus von Sevilla (Orig. VI, 19) beruft (cap. 46), dass in dem Sakramente die göttliche Kraft unter der Hülle der körperlichen Stoffe ins Geheim das durch das Sakrament bezeugte Heil wirke. In diesen Beziehungen berürt sich Ratramnus ganz nahe mit Radbert nach der *einen* Seite von dessen Abendmalstheorie und die Differenz in beider Sätzen liegt nur in dem *scheinbar* verschiedenen Ausdruck, denn wenn der letztere in dem 4. Kapitel seiner Schrift die Frage: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum? nach den beiden Seiten der Alternative hin, Ratramnus dagegen sie nur nach der ersten bejaht, nach der zweiten dagegen sie verneint, so erklärt sich dies aus dem verschiedenen Begriff, den jeder mit *veritas* verbindet; dem Radbert nämlich bezeichnet dies Wort *Realität* überhaupt (sed si veraciter inspicimus, *jure simul veritas et figura* dicitur: ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur, veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur; non enim omnis figura umbra vel falsitas etc. cap. IV, § 2), dem Ratramnus dagegen *unverhülltes, den Sinnen warnehmbares und erfassbares*, also konkretes Sein (figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus, quod intendit ostendens — — veritas vero est rei manifestae demonstratio nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae, cap. 7. 8) und in diesem Sinne bekämpft er in dem ersten Teile seines Werkes solche, welche behaupten, dass der Leib und das Blut Christi unverhüllt und den Sinnen warnehmbar im Abendmal empfangen werde, daher es denn auch nicht wol denkbar erscheint, dass dieser Teil gegen Radbert gerichtet sei. Aber eben weil in dem Sakrament nach Ratramnus durch die priesterliche Konsekration (cap. 10) nicht bloß die Stoffe eine neue Beziehung oder Bedeutung gewinnen (significatio cap. 69 in fine), sondern geradezu eine neue, wirkende, übersinnliche Kraft in sich aufnehmen (cap. 17), wodurch sie selbst etwas Neues werden, was sie vorher noch nicht waren, zwar nicht für die Sinne, wol aber für den Glauben, so gebraucht er in Beziehung auf das Abendmal geradezu

Digitized by Google

den oft wiederkehrenden Ausdruck: Brod und Wein würden in den Leib und das Blut Christi, oder in die Substanz (cap. 30) derselben verwandelt, nicht als ob äußerlich für die Sinne an ihnen eine Veränderung vorginge, wie bei den werdenden, vergehenden oder ihre Qualität wechselnden Dingen (cap. 12. 13), sondern es sei innerlich, geistlich an ihnen eine Umwandlung vollzogen (cap. 16), durch das, was der heilige Geist unsichtbar an ihnen gewirkt hat (cap. 42. 54), durch das was sie nun selbst wirken, sind sie Leib und Blut Christi geworden (intellege quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant, quae cernuntur, cap. 56), haben sie die Kraft empfangen, die Seele zu nähren und ihr die Substanz des ewigen Lebens zu bieten (aeternae vitae substantiam subministrat, cap. 54).

Die Schrift des Ratramnus hat ihre eigene Literaturgeschichte. Auf der Synode zu Vercelli 1050 wurde sie als ein Werk, das Johannes Scotus Erigena im Auftrage Karls d. Großen verfaßt habe, verdammt und verbrannt (Bereng. ep. ad Rich. bei d'Achery, spicileg. III p. 400, vgl. Stud. u. Krit. 1828 S. 755). Im Mittelalter scheint sie ziemlich in Vergessenheit gekommen zu sein, da sie außer Sigbert von Gemblours und Trithemius nur von dem Anonymus von Melk im 12. Jarhundert angeführt wird. 1526 berief sich Joh. Fisher, Bischof von Rochester, gegen Oekolampad darauf, als auf ein Zeugnis zu Gunsten des katholischen Dogma (Praefatio in libros de Verit. corp. et sang. Christi contra Oecolampad. Col. 1527); dadurch wurde man darauf aufmerksam und 1532 erschien das Buch zu Köln bei Joh. Praël unter dem Titel: Bertrami presbyteri ad Carolum Magnum imperatorem; in demselben Jare in deutscher Uebersetzung mit Vorrede von Leo Judä in Zürich, seitdem viele Ausgaben sowol im lateinischen Grundtexte, als in neueren, besonders französischen und englischen Uebertragungen. Da die Protestanten und namentlich die Reformirten darin den Ausdruck ihres dogmatischen Bewußtseins wiederzufinden glaubten, wurde es den Katholiken verdächtig; die von dem Concile zu Trient bestellten Censoren setzten es 1559 unbedenklich auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher; sie hielten es für ein von den Protestanten untergeschobenes Machwerk. Aehnlich urteilten die bedeutendsten katholischen Theologen jener Zeit, Sixtus Sennensis, Claudius d'Espence, Sanctesius, Bischof von Evreux, Clemens VIII., Bellarmin, Quiroga, Sandoval, Alanus. Dieser Auffassung sollte sich indessen bald eine andere ächt katholische gegenüberstellen: nachdem schon die Theologen von Löwen (oder von Douay) sich um 1571 dahin ausgesprochen, das Buch enthalte, abgesehen von manchen dunkeln und übelgewälten Ausdrücken, im Ganzen nichts Verwerfliches, unternahm es 1655 de Sainte Boeuve, Doktor der Sorbonne, die Rechtgläubigkeit des Ratramnus förmlich zu rechtfertigen d'Achery I, 61; Mabillon (Annales Benedict. III, 68 sq.), besonders aber der Pariser Theologe Jakob Boileau (in seiner gegen den Jesuiten Harduin gerichteten Abhandlung: Ratramni Corbeiensis Monachi de corporo et sanguine Domini liber ab omni novitatis aut haeresis Calvinianae intentione aut suspicione vindicatus ad amicam, honestam et litterariam confutationem Dissertationis R. P. Joannis Harduini s. J. — auctore Jacobo Boileau, Parisiis 1712, wie auch in der dem Abdruck des Textes vorausgeschickten Praefatio historica und den demselben unterlegten Anmerkungen; neu edirt in Migne's Patrologie Bd. 121, S. 103 f.) folgten unbedenklich dieser Ban; sie suchten — zumal es Mabillon gelungen war, zwei sehr alte Handschriften des Buches aufzuspüren, welche den Einwand der Unächtheit fernerhin unmöglich machten — zu erweisen, Ratramnus vertrete im ersten Teile seines Werkes nur den Satz, daß der Leib und das Blut Christi im Sakramente nicht sichtbar, sondern mystisch verhüllt gegenwärtig sei; dagegen enthalte der zweite Teil nur die unverfängliche Behauptung, daß der eucharistische Leib nicht dieselbe materielle Beschaffenheit in Hinsicht auf Ausdehnung, Ban und Massenhaftigkeit der Glieder habe, wie der von der Jungfrau geborene, eine Ansicht, die neuerdings Bach, Dogmengesch. des M. A. 1 S. 191 ff. mehr überzeugt als überzeugend wiederholt hat.

Ueber die anderen Schriften des Ratramnus dürfen wir uns kürzer

Digitized by Google

fassen. De eo, quod Christus ex virgine natus est, liber gilt als seine erste noch im jugendlichen Alter verfasste Schrift, da er sie mit den von frischem Selbstvertrauen zeugenden Worten schließt: Lusimus haec de more studentium: quae si quis contemnat, exercitia nobis nostra complacebunt. Jedenfalls scheint sie vor dem Jare 844 abgefasst. Man hat ferner geglaubt, dass die Vorrede eine Dedikation an Radbert enthalte, da Ratramnus den Mann, an welchen sie gerichtet ist, mit dignitas und reverentia tua anredet, allein mit Recht hat man dagegen geltend gemacht, dass er nach seiner eigenen Erklärung diesem nicht einmal persönlich bekannt gewesen sei (facies invisa). Ueber den Inhalt der Schrift selbst und über ihr Verhältnis zu Radbert's Schrift de partu virginis vgl. den Art. „Radbert", oben S. 482.

An dem Gottschalkischen Streite hat sich Ratramnus mit zwei Schriften beteiligt. Die erste, die er gleichfalls infolge einer Aufforderung Karl's des Kahlen geschrieben hat, sind die zwei Bücher de praedestinatione Dei. Der darin durchgeführte und verteidigte Gedanke ist die zwiefache Prädestination. In dem ersten Buche weist er die Vorherbestimmung der Erwälten zur Gnade und zur Seligkeit durch eine Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter, namentlich des Augustin, des Verfassers der vocatio gentium, für den er den Prosper hält, Gregor's des Großen und des Salvianus nach. Im zweiten Buche begründet er durch die Zeugnisse der Schrift und der Väter, nämlich des Augustin, Fulgentius, Isidor von Sevilla und Cassiodorius die zweite Thesis, dass Gott die Gottlosen zur ewigen Strafe bestimmt habe. Eine Prädestination zur Sünde gibt er nicht zu, vielmehr sagt er, dass die Gottlosen durch ihre eigene Schuld verloren gehen, da nämlich Gott ihre selbstverschuldete, hartnäckige Bosheit vorauswisse, so entziehe er ihnen den Beistand seiner Gnade, durch den der Fromme allein zum Heil komme, so daß sie verdüsterten Herzens nothwendig der Sünde erliegen müssten, zu deren Erkenntnis und Ueberwindung dem Menschen ebenso die Einsicht als die Kraft mangle. Obgleich diese Schrift sich mehr mit der Referirung der patristischen Zeugnisse, als mit eigenen Reflexionen beschäftigt, so zeigt sie doch in diesen ungleich mehr Präcision des Ausdrucks, Klarheit und Folgerichtlichkeit des Gedankens, als die beiden vorhergegangenen. Sie ist bald nach 849 geschrieben und nimmt sich der Ansicht des unglücklichen Gottschalk mit furchtlosem Freimute zu einer Zeit an, wo bereits die Häupter der fränkischen Hierarchie, Rabanus Maurus und Hinkmar von Rheims, sich gegen denselben erklärt, wo die Synoden von Mainz (848) und von Chiersy (849) seine auf Augustin gegründete Ueberzeugung als häretisch verworfen hatten. Auch als Gottschalk im Gefängnis die willkürliche Aenderung tadelte, die sich Hinkmar an einem alten Kirchenliede erlaubt hatte, indem er dem Text: „Te, trina Deitas unaque, poscimus, der ihm sabellianisch dünkte, die Worte: Te, summa Deitas poscimus, substituirte, und als Hinkmar seiner Schrift eine andere: De una et non trina Deitate um 857 zur Widerlegung entgegenstellte, nahm sich Ratramnus des unglücklichen Freundes in einer verloren gegangenen Apologie der trina Deitas an.

Den größten Ruhm hat sich Ratramnus mit seinen vier Büchern contra Graecorum opposita erworben. Als im Jare 867 Photius in seiner Encyklica gegen die römische Kirche wegen des Zusatzes filioque und verschiedener Abweichungen in kirchlichen Gebräuchen die bittersten Vorwürfe schleuderte und die Kaiser Michael und Basilius ein mit derselben übereinstimmendes Schreiben an den König der Bulgaren richteten, machte dies Nikolaus I. in einem Briefe den Bischöfen des fränkischen Reichs in Gallien bekannt und forderte zur Widerlegung der gegnerischen Behauptungen auf (Nicol. epist. 70 ad Hincmarum et ceteros Episcopos in regno Caroli constitutos vom J. 867). In der senonensischen Provinz wurde Aeneas Bischof von Paris (vgl. dessen liber adversus Graecos bei d'Achery Spicileg. I. und bei Migne Patrologie, B. 121, S. 685 f.), in der remensischen Odo von Beauvais damit beauftragt; da aber die Arbeit des Letzteren, die wir nicht mehr besitzen, Hinkmar von Rheims nicht ganz befriedigt zu haben scheint, wurde Ratramnus mit der Widerlegung beauftragt. So entstand um 868 sein Werk, das bei seinen Zeitgenossen ungeteilte Bewunderung erntete.

Digitized by Google

In dem ersten Buche erweist er das Ausgehen des Geistes vom Vater und vom Sone mit Zeugnissen der Schrift, in den beiden folgenden mit der Auktorität der Concilien und der lateinischen und griechischen Väter. Mit besonderem Nachdruck hebt er unter den letzteren den Athanasius, den Gregor von Nazianz und den Didymus hervor; dass er das Symbolum quicunque für ein Werk des großen Alexandriners, die Schrift de dogmatibus ecclesiae aber dem constantinopolitanischen Bischof Gennadius statt dem gleichnamigen Massilienſischen Presbyter beilegt, beweist zwar, dass der Kritiker des 9. Jarhunderts dem unkritischen Geiste seiner Zeit gleichfalls seinen Zoll entrichten musste, konnte aber den Abendländern, auf die seine Arbeit berechnet war, nur imponiren, da die angesehensten Morgenländer selbst als die Verfechter ihrer Meinung dadurch erwiesen wurden. Von ganz besonderem Interesse ist das erste Kapitel des 4. Buches, weil darin Ratramnus einen der wesentlichsten Unterschiede in der Anschauung der abend- und morgenländlichen Kirche bespricht und durchführt. Wärend die Orientalen gewohnt waren, nicht blos das Dogma, sondern auch die Observanzen und Gewohnheiten im kirchlichen Leben und Cultus auf apostolische Ueberlieferung zurückzuführen und jede Abweichung davon mit gleicher Strenge zu beurteilen, war es dagegen im Abendland, besonders seit Augustin, allgemein anerkannter Grundsatz geworden, dass nur dem Dogma dieser Charakter der Notwendigkeit zukomme, dass dagegen die kirchlichen Observanzen, unbeschadet der kirchlichen Einheit, nicht blos in verschiedenen Ländern, sondern auch in verschiedenen Zeiten andere sein könnten. Von diesem Standpunkte aus fixirt er zunächst, ausgehend von Ephes. 4, 5 u. 6, in einer Umschreibung und Erweiterung des apostolischen Symbolums den allenthalben und immer sich selbst identischen Glauben der Kirche, dann weist er die örtliche Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Gebräuche nach und rügt die Absurdität der griechischen Vorwürfe, die Dogma und Herkommen überall confundirt haben, und rechtfertigt die Quadragesimalfasten, das Sabbathfasten, das Scheren des Bartes, die Tonsur, den Cölibat, die ausschließliche Besugnis des Episkopates zur Erteilung der Confirmation und den Primat des römischen Bischofs, wie das Alles in der abendländischen Kirche anerkannt und geübt wurde, mit exegetischen und historischen Gründen (cap. 2—8.) Er schließt mit den Worten: Egimus velut potuimus, respondentes ad ea, quae nobis scripta misistis. Quae si placuerint, Deo gratias agimus: sin vero displicuerint, vestrae correctionis censuram praestolamur.

Noch besitzen wir von Ratramnus eine kleine Curiosität, nämlich die epistola de cynocephalis ad Rimbertum Presbyterum scripta, welche aus einer Handschrift der Pauliner Bibliothek zu Leipzig Gabriel Dumont in seiner Abhandlung de cynocephalis zuerst im Jare 1714 edirt hat (VI. tom. de l'histoire critique de la république de le Masson). Rimbert wird von den Herausgebern der histoire literaire de la France für den heiligen Rembert gehalten, der später (865) Anschar im Erzbistum von Hamburg und Bremen nachfolgte. An diesen wandte sich Ratramnus und bat ihn um Auskunft über die Hundsköpfe. Rimbert erteilte ihm dieselbe mit der Gegenbitte, ihm zu sagen, ob man dieselben für Adamiten halten dürfe. Ratramnus beeilt sich sofort, dieses Auftrages sich zu entledigen. Da er nach der Schilderung seines Freundes doch in der Art ihres Lebens manche menschliche Züge zu entdecken glaubt, die auf den Gebrauch der Vernunft schließen lassen, so nimmt er keinen Anstand, sie für Abkömmlinge von Adam zu halten, wenn auch die kirchlichen Auktoritäten eher geneigt seien, sie den Tieren zuzuzählen, als den Menschen. Am Schlusse beantwortet er seinem Freund die Frage über das Buch des heiligen Clemens (wahrscheinlich die Clementinischen Recognitionen) dahin, dass dasselbe nicht volle kirchliche Auktorität habe, weil Manches darin dem kirchlichen Dogma widerspreche. Dagegen nimmt er die Acta Pauli aus dem entgegengesetzten Grunde in Schutz.

In seinem Buche de anima, das sich noch handschriftlich in mehreren englischen Bibliotheken vorfindet und dessen von Mabillon beabsichtigte Herausgabe leider unterblieben ist, weist er gegen einen ungenannten Mönch nach, dass nicht, wie ein gewisser Makarius Scotus aus einer missverstandenen Stelle Augustin's

Digitized by Google

gefolgert habe, sämmtliche Menschen nur eine gemeinsame Seele haben. Der von Ratramnus bestrittene Satz wurde später von Leo X. auf dem Lateranconcile verdammt (vgl. Mabillon, Annales Bened. III, 140).

Auch Ratramnus ist wie Radbert und fast alle kirchliche Schriftsteller des karolingischen Zeitalters und der nächsten Jarhunderte Traditionarier, er sammelt, ordnet und verwendet den reichen Stoff der produktiven patristischen Periode, freilich nicht sowol zu systematischen, als zu polemischen Zwecken — aber er benutzt das ihm zu Gebote stehende reiche Material meist zur Begründung seiner scharf ausgeprägten augustinischen Gedanken. In seinen meisten Streitschriften spricht sich nicht blos ein ritterlicher, kampflustiger Sinn aus, sondern auch eine Beweglichkeit und Ueberlegenheit des Geistes, die den Stoff in leichtem Spiele beherrscht, und ein kecker, frischer Mut, der im Bewusstsein seiner Kraft sich durch den Widerspruch der Gegner nicht beirren lässt. Die Art, wie er sein Thema begrenzt, den Streitpunkt fixirt, in seine Momente zerlegt und dialektisch erörtert, erinnert entfernt an Lessing's Weise. Aber immer ist es das sachliche Interesse, das er verfolgt, seine Gegner nennt er so wenig mit Namen, als seine Clienten. Auch das ist nicht zu verkennen, daß er, obgleich wurzelnd in einer großen Vergangenheit, zugleich für die Zukunft der Kirche eine große Bedeutung hat. Haben auch die Magdeburger Centurien und überhaupt das ältere Luthertum seinen Wert nicht erkannt, so gelangte er doch in der reformirten Kirche und noch mehr in der rationalistischen Periode zur großen Anerkennung, wenn auch meist auf Kosten des Paschasius Radbertus, den man nur nach seinen Schriften über das Abendmahl und über die Geburt der Maria beurteilte, ohne selbst die Bedeutung der ersten Schrift für ihre Zeit unbefangen zu würdigen. Des Ratramnus Werke, vorher meist vereinzelt herausgegeben, finden sich, soweit sie vorhanden sind, vollständig in dem 121. Teile der Patrologie von Migne S. 1—346 und 1153—1156 abgedruckt. Man vergleiche über ihn, außer der Abhandlung von Rückert über die Freunde und Gegner der paschasischen Vorstellung vom Abendmahle, Hilgenfelds Zeitschrift 1858, Mabillon im 2. und 3. Teile seiner Benediktineranualen und die histoire literaire de la France V, 332—351. Ebert, Gesch. d. Lit. d. M. A. II S. 244. Bach, Dogmengesch. des M. A. 1 S. 193. Schwane, Dogmengesch. d. mittleren Zeit S. 631.

Georg Eduard Steitz † (Hauck).

Ratzeberger, auch Ratzenberger, Matthäus, Luther's Freund und Arzt, war 1501 in der schwäbischen Stadt Wangen, im heutigen Württemberg, geboren. Ueber seine Herkunft und erste Jugendzeit haben wir keine Nachrichten. Schon 1517 bezog er die Universität Wittenberg (Förstem. Alb. p. 61) und wurde hier durch Vermittelung des M. Johannes Gunkel (de Wette, Luther's Briefe I, 190, VI, 14) mit Luther bekannt, dem er alsbald mit warmer Verehrung und bis an sein Lebensende mit unerschütterlicher Treue anhing. Sein Fachstudium war die Heilwissenschaft, aber wie viele Aerzte jener Zeit beschäftigte er sich auch eifrig mit Philosophie, Theologie und Sprachen. Warscheinlich in Wittenberg erwarb er die medizinische Doctorwürde. Als Arzt erlangte er bald einen so ausgebreiteten Ruf, dass er nach einigen Jaren als Physikus in die Stadt Brandenburg berufen wurde. Hier wurde er Leibarzt der Gemalin des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg, Elisabeth, welche durch ihren Bruder, den vertriebenen Dänenkönig Christian II., für die Lehre Luther's gewonnen worden war. Mit Hilfe Ratzeberger's gelangte sie in den Besitz von Luther's Schriften und fragte in einzelnen Fällen den Reformator um Rat. Endlich erfur der papistisch gesinnte Kurfürst 1528, dass seine Gemalin im Schlosse zu Berlin das Abendmal heimlich unter beiderlei Gestalt gefeiert habe, und nahm sie in strenge Haft, aber mit Unterstützung ihres Bruders floh sie zu ihrem Oheim, den Kurfürsten Johann von Sachsen, nach Torgau. Auch Ratzeberger mußte Berlin verlassen und kam nach Wittenberg, wo er auf Luther's Empfehlung zum Leibarzt anfangs des Grafen von Mansfeld, später, 1538, des Kurfürsten Johann Friedrich ernannt wurde, dessen uneingeschränktes Vertrauen er lange Zeit besaß. Nicht blos seine ärztliche Kunst, sondern auch sein redlicher Charakter und sein

Digitized by Google

warmes kirchliches Interesse war von dem Fürsten hochgeschätzt. Daher wurde er zu den Reichstagen zu Frankfurt (1543) und Speier (1544) abgeordnet, bei dem Kolloquium zu Regensburg (1546) nebst Justus Menius und Basilius Monner als Teilnehmer vorgeschlagen (Seckendorf, Hist. Luth. III, 621), besonders aber mit der Wiederaussöhnung Luther's beauftragt, als dieser im Juli 1545 unmutig und missgestimmt Wittenberg verlassen hatte (Burkhardt, Luther's Briefwechsel S. 475 ff.) Auf Ratzeberger's Vorstellungen kehrte Luther zurück und übersandte ihm um jene Zeit, wahrscheinlich zum Dank für die gehabte Mühewaltung, seine Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestift" und seiner Gattin ein Gebetbuch (de Wette V, 754). Für Luther's wankende Gesundheit eifrig besorgt, riet er ihm seit 1543 ableitende Mittel, deren Vernachlässigung vielleicht später sein Ende beschleunigt hat (Seckendorf III, 635). Nach Luther's Tode wurde ihm nebst Jacob Luther und dem Bürgermeister Ambrosius Reuter die Vormundschaft der Kinder übertragen. Als aber bald darauf der schmalkaldische Krieg ausbrach, begann für ihn eine Epoche voll trüber Erfahrungen. Er folgte dem Kurfürsten in das Feld und überzeugte sich je länger desto mehr, dass derselbe schlecht und treulos beraten sei. Seine Warnungen blieben unbeachtet. Von öffentlichen und heimlichen Gegnern umringt, unfähig, das wachsende Verhängnis aufzuhalten, zuletzt in dem Vertrauen seines fürstlichen Herrn selbst erschüttert, bat er endlich im Feldlager vor Altenburg um seinen Abschied und begab sich nach Nordhausen, um hier eine Zeit lang als Arzt tätig zu sein. Von hier riefen ihn die Söne des gefangenen Kurfürsten nach Weimar, um ihnen bei Errichtung einer neuen Universität zu Jena beirätig zu sein und mit Melanchthon wegen dessen Berufung dahin zu unterhandeln. Da dieser anfangs hierzu geneigt schien, später aber sich für Wittenberg entschied, zerfiel Ratzeberger mit ihm für immer, so sehr auch Melanchthon eine Aussönung wünschte (Corp. Ref. VII, 130 vgl. VI, 605. 649). Von Nordhausen wendete sich jener 1550 nach Erfurt und wirkte hier, fern von den Welthändeln aber noch voll Teilnahme an den Zeitereignissen, bis zu seinem Tode, den 3. Januar 1559. Als ihm sein Beichtvater Poach, welcher sein Ende beschrieben hat („Vom christlichen Abschied aus diesem sterblichen Leben des lieben theuern Mannes Matthäi Ratzenbergers, der artznei Doctors, Bericht durch Andream Poach, Pfarhern, zum Augustinern in Erfurt und andern, so dabei gewesen, Kurtz zusamengezogen. Anno dom. MDLIX. mense Jan.") den Spruch Ps. 118, 17 vorlas: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen", erinnerte er sich, dass einst Luther denselben in Coburg zu seinem Troste an die Wand geschrieben hatte.

Mit Luther war Ratzeberger entfernt verwandt durch seine Gattin Clara, einer Schwester des Arztes Dr. Johann Brückner in Gotha, von welcher ihm 4 Söne und 4 Töchter geboren wurden. Luther nannte sie seine Verwandte (affinis, de Wette V, 754); one dass man das Verwandtschaftsverhältnis näher kennt. Als er bei der Taufe einer der Töchter Patenstelle vertrat, sprach er: „Clara soll sie heißen, dass man daran denke, Dr. Luther sei der Pate gewesen, denn lauter und klar sind Geschwisterkinder." Aber noch enger war das innere Verwandtschaftsband, welches Ratzeberger mit Luther verknüpfte. Nicht blos im Leben bewies er ihm die treueste Anhänglichkeit, sondern auch nach Luther's Tode beteiligte er sich an der Jenaischen Ausgabe seiner Werke (1555 ff.) und mit lebhaftem Interesse verfolgte er die von Poach veranstaltete neue Ausgabe der Hauspostille (Erl. Ausg. I, p. VII. XIV). Er selbst aber verfasste eine schon von Seckendorf unter der Bezeichnung „Historia MS. Lutheri" (Seckendorf I, 20. 160. III, 581) gekannte und benutte, an interessanten Spezialitäten reiche Geschichte Luther's, welche nach früheren unkritischen Publicationen von Gottfried Arnold (1705) und Georg Theodor Strobel (1775) erst neuerlich von Christ. Gotth. Neudecker, Die handschriftl. Gesch. Ratzeberger's über Luther u. s. Zeit, Jena 1850, aus dem Codex der herzogl. Bibliothek zu Gotha No. 114 Fol. vollständig herausgegeben worden ist. Ueber den historischen Wert dieses Schriftstückes hat man sehr verschieden geurteilt. In der Hauptsache ist die Glaub-

Digitized by Google

würdigkeit nicht zu beanstanden, wenn sich auch einige Voreingenommenheit gegen Melanchthon und ein gewisser pessimistischer Zug nicht verkennen läßt. Andere minder bedeutende Aufsätze und Briefe Ratzeberger's, namentlich aus der Periode des schmalkaldischen Krieges, b. Neudecker a. a. O. S. 231 ff. Von seiner Freundschaft mit Myconius in Gotha giebt dessen schöner Abschiedsbrief vom 6. Januar 1546 Zeugnis, b. Seckendorf III, 629. **Oswald Schmidt** †.

Rautenstrauch, Franz Stephan, ein aufgeklärter österreichischer Theologe des 18. Jarhunderts, geboren 1734 zu Platten in Böhmen, trat in den Benediktinerorden zu Braunau, lehrte daselbst Philosophie, kanonisches Recht und Theologie, und erwarb sich besonders in den beiden letzten Fächern ziemlich umfassende Kenntnisse, die er zur Verbesserung des theologischen Studiums, dessen Mängel sein heller Geist erkannt hatte, sowie später zur Rechtfertigung der Reformen des Kaisers Joseph II. verwendete. Nachdem er durch Maria Theresia 1773 zum Prälaten seines Klosters zu Braunau und im Jare 1774 zum Direktor der theologischen Fakultät in Wien erhoben worden war, brachte er das angefangene Werk seines Vorgängers, des Bischofs von Slock, zustande, den Entwurf einer neuen theologischen Lehrart; d. h. es erschien die „Neue allerhöchste Instruktion für alle theologischen Fakultäten in den kaiserl. königl. Erblanden" 1776 — besonders erschienen, auch zu finden in den acta hist. eccles. nostri temporis, Bd. 3, S. 743, 2te vermehrte Auflage, Wien 1784. Man sieht es dieser Instruktion an, daß der Verfasser protestantische Lehranstalten und Schriften kennen gelernt hatte. Er dringt auf das Studium der Grundsprachen der hl. Schrift, der Hermeneutik, der Kirchengeschichte, und will, daß die Studirenden erst im dritten Jare Dogmatik hören, worauf nun die praktischen Disziplinen folgen, wobei er besonders die Katechetik hervorhebt, als „eine große Wissenschaft, die man bisher mit ihrem Gegenstande für klein gehalten und schändlich vernachlässigt hat". Ganz zuletzt wird von der Polemik gesprochen, die so behandelt werden solle, daß von jeder Sekte das ganze System besonders angefürt und seinem ganzen Umfange nach widerlegt werde. — Die Abzweckung der ganzen Instruktion geht dahin, der ganzen Theologie einen neuen Geist und die Richtung auf das tätige Christentum zu geben. R. nahm an den josephinischen Bestrebungen den regsten Anteil. In einer von ihm verfaßten Flugschrift, „Patriotische Betrachtung", beantwortet er die Frage, warum Pius VI. nach Wien komme, und zeigt dabei treffend, wie Pius nicht deshalb kommen kann, um des Kaisers Reformtätigkeit zu lämen, da sie einesteils in sich selbst ihre Rechtfertigung finde, anderenteils der Kaiser dazu vollkommen berechtigt sei. Rautenstrauch ging auf die Grundsätze Hontheims völlig ein; er erlitt deswegen von den Jesuiten viele Anfeindungen. Er starb 1785 zu Erlau in Ungarn. Von ihm rüren noch her: Institutio juris ecclestiastici, Prag 1769 und 1774; Synopsis juris ecclesiastici, Wien 1776, und andere Schriften. S. Schröckh Bd. 42; Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 12. Bd. **Herzog** †.

Raymundus Lullus, s. Lullus Bd. IX, S. 26.

Raymundus Martini, geboren in dem katalonischen Flecken Subirats, Dominikanermönch des 13. Jarhunderts. Auf Betrieb des Raymundus de Pennaforte hatten der König von Aragonien und der von Kastilien zwei Kollegien (eins in Tunis, das andere in Murcia) gegründet, in denen die Dominikaner behufs erfolgreicherer Bekehrung der Mauren und der Juden dem Studium der orientalischen Sprachen obliegen sollten (Touron I, 35). Raymundus Martini gehörte zu den acht Mönchen, welche von dem im Jare 1250 zu Toledo abgehaltenen Provinzialkapitel des Ordens zu diesem Studium bestimmt wurden (Pugio, Einleitung S. 105; Quétif I, 396b). Ob R. M. an der bekannten Disputation zwischen Paulus Christiani und Moscheh ben Nachman oder Ramban (Juli 1263) vor Jakob I. von Aragonien teilgenommen hat, wird uns nicht berichtet. Dagegen wissen wir, daß er zusammen mit dem Bischof von Barcelona und drei anderen Dominikanern (Raym. de P., Arnoldus de Sagarra, Petrus Janua [Touron:

Digitized by Google

P. v. Genua]) im März 1264 den Auftrag erhielt, die von den Juden auf Befehl des Königs vorzulegenden Manuskripte durchzusehen und das für die christliche Religion Beleidigende zu streichen (Touron I, 492; Pugio, Einl. 105). Sonst ist über das Leben des R. M. wenig bekannt. Er wirkte als Missionar nicht nur in Spanien, sondern auch, mit seinem Ordensbruder Franciscus de Cendra in Tunis: an letzterem Orte freilich, wie es scheint, nur kurze Zeit; wenigstens lesen wir nur, dafs der Aufenthalt in Tunis non sine fructu gewesen sei und dafs beide im September 1269 nach Barcelona zurückgekehrt seien (Pugio, Einl. 106; Quétif I, 396b. 397a). Er lebte noch im Juli 1284; denn ein in Barcelona aufgesetztes Dokument, welches vom 1. Juli des genannten Jares datirt ist, trägt seine Unterschrift (Pugio, Einleitung 106; wol nur ein Druckfehler ist Quétif I, 397a: Juli 1286; falsch Touron I, 494: Dezember 1286).

Was R. zur Widerlegung des Koraus geschrieben, ist verloren gegangen. Von dem gegen die Irrtümer der Juden gerichteten Capistrum Judaeorum soll ein Kodex in Bologna sein (nach Echard II, 818b); jedenfalls ist es nicht gedruckt. Ein ungünstiges Schicksal hat lange Zeit auch das Hauptwerk des Raymundus gehabt, der Pugio fidei, an welchem der Autor, wie aus II, 10, § 2 (S. 395) erhellt, noch im Jare 1278 arbeitete. Darauf, dafs Petrus Galatinus in seiner Schrift De arcanis catholicae veritatis (zuerst Orthonae Maris 1518 fol.) ein schnödes Plagiat an dem damals nur handschriftlich vorhandenen Pugio begangen habe, hat Jos. Justus Scaliger im Jare 1603 in einem Briefe an Casaubonus aufmerksam gemacht, nur irrig R. von Sabunde für den Verfasser haltend (s. Pugio, Einl. 90. 106. 107, und die detaillirten Nachweisungen de Voisins, Pugio 961—965). Victor Porchet de Salvaticis hat in der Vorrede zur Victoria adversus impios Ebreos (Paris 1520, 4°) seine Quelle ehrlich genannt. Um das Jar 1620 fand der Bischof Franz Bosquet in der Bibliothek des Collegium Fuxense eine aus drei Bänden bestehende Handschrift des Pugio. Nach einer von ihr genommenen Kopie und drei anderen Manuskripten edirte Joseph de Voisin das ganze Werk mit zalreichen und gelehrten Anmerkungen: Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Judaeos ... cum observationibus Domini Josephi de Voisin (Paris 1651 Fol.) Der durch J. B. Carpzov besorgte Abdruck *), nach dem wir citiren, enthält außer dem in der Anmerkung erwänten Anhange eine besonders paginirte Introductio in Theologiam Judaicam, deren zwölftes Kapitel S. 89—126, fast ganz den Prolegomenen der Voisinschen Ausgabe entnommen, speziell von R. M. und dessen Pugio handelt.

Inhalt: S. 1—6 Proömium; S. 6—190 Erläuterungen de Voisins, die V. selbst als quasi sequentis operis prolegomena bezeichnet (z. B. S. 7—74 Einleitung in den Thalmud). Der erste Teil, S. 191—258, one Noten, handelt von Gott und der göttlichen Allwissenheit, von der Schöpfung, der Unsterblichkeit und der Auferstehung der Toten. Der zweite (S. 259—478) und der dritte (S. 479—957) Teil sind ganz der Widerlegung der Juden gewidmet. Sie sind noch gegenwärtig von hohem Werte für die Mission wie für die Wissenschaft: für letztere durch die ungemein zalreichen, schon wegen der guten Lesarten wichtigen Auszüge aus dem Thalmud, den Midraschen und anderen Werken der alten jüdischen Litteratur. Wo diese Citate sich in den Drucken der erwänten Werke finden, hat, soweit ihm möglich, Esra Edzard nachgewiesen, s. Wolfs Bibliotheca

*) Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi, qui simul appendicis loco Hermanni Judaei opusculum de sua conversione ex MSCto Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit, Leipzig 1687 Fol. (126 + 960 S., Register und 32 S. Anhang) Fol. — In manchen Exemplaren fehlt im Titel simul und lautet die Ortsangabe Lipsiae et Francofurti. In diesen (allen?) fehlen die letzten vier Kapitel der Introductio (S. 41—126).

Digitized by Google

Hebraea IV, 571—638. Bei vielen der citirten Stellen nennt R. als Quelle Bereschith rabba major oder Bereschith rabba R. Moseh haddarschan. Da man weder diese Bezeichnungen kannte noch Schriften, in denen die angefürten Stellen vorkamen, ist R. mehrfach der Fälschung beschuldigt worden. Gegen diesen Vorwurf haben ihn verteidigt: Zunz (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 287—293), E. B. Pusey (Einleitung zu The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters, Bd. II, Oxford 1877) und Ad. Neubauer (The Book of Tobit, Oxf. 1878, S. VII—IX. XX—XXIV). Neubauer (S. VIII. IX) und Ad. Jellinek (Bet ha-Midrasch VI [Wien 1877], S. XIV—XVI [wo auch Näheres über die Handschrift Rapoports, welche Zunz S. 288, Note d, erwänt]) sind, wol mit Recht der Ansicht, dass mit den angefürten beiden Bezeichnungen zwei verschiedene Werke gemeint sind.

Litteratur: A[ntoine] Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique I, 489—504, Paris 1743, 4° (S. 498 ff. wird das abfällige Urteil des französischen Akademikers Houtteville zurückgewiesen). ‖ Ambrosii de Altamura Bibliotheca Dominicana, ed. Rocaberti, Rom 1677 Fol., S. 58. 449 bis 455. ‖ Scriptores Ordinis Praedicatorum. Inchoavit Jacobus Quétif, absolvit Jacobus Échard. I, 396—398, Paris 1719 Fol. ‖ Wolf, Biblioth. Hebr. I, 1016—1018. III, 989—991. ‖ Weitere Litteratur bei J. G. Walch, Bibliotheca theologica selecta I, 609. **Herm. L. Strack.**

Raymundus von Pennaforte, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen Bd. VII, S. 489.

Raymundus von Sabunde oder Sabiende, auch Sabiende, Sebunde, Sebonde und Sebon genannt, ist für die Geschichte der natürlichen Theologie, deren Name zuerst als Titel seines Werkes wiedererscheint, von hoher Bedeutung. Über seine Lebensumstände wissen wir sehr wenig. Spanier von Geburt, kam er nach Toulouse, wo er sich in der medizinischen und philosophischen Fakultät hervorgethan haben, später aber professor regens in der Theologie geworden sein soll. Als solcher wird er Vorträge gehalten haben, aus denen sein Buch erwachsen sein mag. Von diesem, dem einzigen Denkmale seines Geistes, wird nach der Subskription des ältesten Kodex behauptet, dass es im Jare 1434 angefangen und 1436 vollendet worden sei, womit übereinstimmt, dass Trithemius die Zeit der Wirksamkeit Raymunds in Toulouse um 1430, unter Kaiser Sigismund und Papst Eugen IV., setzt. Doch mit jener Notiz ist vielleicht die Zeit der Anfertigung des Kodex, nicht der Abfassung des Werkes selbst, gemeint. Schon Montaigne, welcher auf Veranlassung seines Vaters dasselbe ins Französische übersetzt und in seinen Essais eine Apologie des Autors hinterlassen hat, wundert sich, dass von eines solchen Mannes Leben so wenig bekannt sei. „Wir wissen eben nur", sagt er, „dass er ein Spanier war und vor etwa 200 Jaren zu Toulouse von der Medizin Profession machte (professait la médecine)". Dieser Ansicht zufolge, mit der eine von Scaliger gemachte Äußerung stimmt, möchte man geneigt sein, ihn früher zu setzen, als die gewönliche Tradition tut; darf aber wol den Subskriptionen der ältesten Handschriften und der Nachricht des Trithemius insofern trauen, dass er nicht nur Lehrer der Medizin, sondern auch Theolog war, worauf uns denn auch sein Buch hinweist.

Dies Werk, dessen Titel in der ältesten Pariser Handschrift (Nr. 3133) lautet: „liber naturae sive creaturarum, in quo tractatur specialiter de homine et natura ejus in quantum homo et de iis, quae sunt necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum ad quod tenetur homo et obligatur tam deo quam proximo. Compositus a reverendo magistro Raymundo Sabiende in artibus et medicina magistro et in sacra pagina egregio professore etc." — ein Titel, welcher mit leichten Veränderungen der Namensform des Autors in den ältesten Ausgaben widerkehrt —, hat gerade wegen des Umstandes, dass es eine systematische Verknüpfung der natürlichen Erfarung mit der Offenbarung der Bibel versucht, ja die Warheit der letzteren durch die erstere zu begründen unter-

Digitized by Google

nimmt, von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie zalreiche Ausgaben, Bearbeitungen und Übersetzungen beweisen. Von diesen Bearbeitungen muß besonders die „Viola animae per modum dialogi inter Raymundum Sebundium et dominum Dominicum Seminiverbium de hominis natura propter quem omnia facta sunt tractans ad cognoscendum se, deum et hominem" des Karthäusers P. Dorland, welche, sicherlich identisch mit den von Trithemius unserm Raymund zugeschriebenen quaestiones disputatae, zuerst 1499 bei H. Quentell in Köln gedruckt wurde, deswegen hervorgehoben werden, weil sie bis in die neueste Zeit für ein Werk Raymunds gehalten worden ist, obgleich das Gegenteil längst behauptet und neuerdings bewiesen, bei einer Vergleichung beider Schriften sofort erhellt. Die ersten sechs von den sieben Dialogen der Viola animae sind in der Tat nichts als ein wörtlicher, nur im lateinischen Ausdrucke verbesserter Auszug aus dem liber naturae, wie ein der erwänten princeps beigedrucktes lateinisches Gedicht, das uns auch den Namen des Verfassers angibt, ausdrücklich bezeugt.

So bleibt der Betrachtung nur das größere Werk, welchem schon eine der ältesten Ausgaben die Bezeichnung der „natürlichen" Theologie gibt; um dessen Grundgedanken und Gesichtspunkte zu verstehen, ist es aber nötig, einen kurzen Blick auf die ihm vorausgehende Entwicklung der mittelalterlichen Theologie in ihrem Verhältnis zur natürlichen Erkenntnis zu werfen. Da finden wir denn seit der von Augustin gemachten und seitdem unaufhörlich widerholten Unterscheidung von lumen naturae und lumen gratiae einen Kampf zweier Grundrichtungen in der Wissenschaft, von denen die eine jene beiden Erkenntnisquellen trennen und einander entgegensetzen, die andere immer miteinander verknüpfen will. Im allgemeinen war die letztere Richtung, welche sich in der Erkenntnistheorie auf den Realismus (im Sinne des Mittelalters) stützte und demgemäß mehr oder weniger platonische Elemente in sich enthielt, die vorherrschende, zumal seit dem ersten Niederkämpfen des Nominalismus im 12. Jarhundert und besonders seit der Gründung der großen Systeme Albert's und Thomas' von Aquino. In diesen wird überall vom vernünftigen Erkennen ausgegangen, welches nicht bloß in logisch-formaler Hinsicht uns leiten müsse, sondern auch zur Erlangung metaphysischer Warheiten diene; namentlich wird — ein Nachklang der Spekulationen Anselm's — die Idee Gottes als durch natürliches Erkennen erreichbar und in gleicher Weise das sittliche Streben als von Natur uns eingepflanzt betrachtet. Freilich ist man dabei von einem eigentlichen Rationalismus noch weit entfernt, dem nur die künen Versuche Abälards sich genähert hatten. Erlösung, Offenbarung und Erleuchtung werden immer als dem Menschen notwendig vorausgesetzt, damit er zur Bestimmung seines Wesens, der Seligkeit, gelangen könne; aber andererseits läßt sich nicht leugnen, daß auch auf die natürliche Erfarung und auf die menschliche Vernunft ein großes Gewicht gelegt wird. Und zwar um so mehr, als das apologetisch-polemische Element der Theologie, welche sich von Kindesbeinen an gegen Heiden und Ketzer zu wehren hatte, stets einen wesentlichen Gesichtspunkt bei der Gründung der Überzeugungen wie der Systeme bildete, zumal bei den Dominikanern. Gleichwol trat nun aber wärend des 14. Jarhunderts ein starker Umschlag ein. An der Hand der arabisch-aristotelischen Philosophie war die philosophische Spekulation immer mehr erstarkt; da ihr aber nicht erlaubt war, auf eigene Hand freien Forschungen und Eroberungen nachzugehen, wandte sie sich naturgemäß gegen die Dogmatik selbst, an deren Ausbildung sie so viel Antheil hatte und welche jetzt mit dem Charakter einer unantastbaren Autorität, die einer vernünftigen Begründung weder fähig noch bedürftig sei, in ganz verknöcherter Gestalt ihr gegenübertrat. So geschah es, daß Vernunft und Glaube zu unvereinbaren Gegensätzen gestempelt und die Meinung aufgestellt ward, in der Theologie könne etwas war sein, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt, — ein Verhältnis, bei dem es freilich nicht lange sein Bewenden haben konnte. Denn nachdem in nothwendiger Folge dieses Dualismus, welcher sich in der Lehre Wilhelms von Occam den schärfsten Ausdruck gab, die Vernunftwissenschaft widerum zu einer bloß formalen, kategorienlosen Dialetik herabgesetzt war, dafür aber der Theologie vorhielt, daß ihre Glaubenssätze

Digitized by Google

mit der Vernunft nichts zu tun hätten, sie also, die Theologie, gar nicht als Wissenschaft gelten dürfe, sondern nur als Inbegriff unbegreiflicher, wenngleich seligmachender Glaubensartikel — mußte das Übel selbst zur Heilung zurückführen, damit die Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins, dieses höchste Kleinod unseres Denkens, widerhergestellt würde.

Hier entspringt nun der Gedanke einer natürlichen Theologie als einer durch die natürliche Vernunft zu gewinnenden wissenschaftlichen Begründung, ja Konstruktion der Offenbarungslehren, welcher durch die Vorgänge in der wissenschaftlichen Bewegung des 14. Jarhunderts gefördert, in Raymunds Werke seinen prägnanten Ausdruck findet. Der Anknüpfungspunkte aber gab es dazu genug. Die orthodoxe Lehre hatte Glauben und Wissen, Gnade und Vernunft, Christenlehre und Selbsterkenntnis niemals als Widersprüche, ja nicht einmal als Gegensätze an sich, sondern nur als Gegensätze für das unvollkommene menschliche Denken gefaßt; aber ihre mangelhafte Methode hatte schließlich nicht vermocht, die Tatsachen des natürlichen Bewußtseins mit den Glaubenssätzen in Harmonie zu bringen. Die allegorische Schrifterklärung, durch das Vorbild des Herrn und seiner Apostel, sowie der Väter der Kirche geheiligt, enthielt eine ganze Reihe von Momenten, welche das Aufsteigen von den natürlichen Dingen zu den göttlichen, die Anwendung sinnlicher Erfarung zum Behufe theologischer Erkenntnis in einer oft geistreichen und selbst schlagenden Weise geltend machte. In der Mystik, zumal der deutschen Prediger, verbindet sich das Naturgefül mit der Gottesliebe zu einer rürenden Poesie. Endlich darf man nicht vergessen, daſs der Gedanke einer rationellen Auffassung der Dogmatik durch das Beispiel der vielstudirten arabischen Philosophen, recht eigentlich naturforschender Theologen, onehin nahe gelegt war. Gerade die spanische Scholastik hatte, um ihrer speziellen Aufgabe, der Bekämpfung des Islam, besser obliegen zu können, den Gegnern diese Auffassungsweise theologischer Dinge abzulernen Ursache, wie denn in der Tat schon Raymundus Lullus eine Fundamentalwissenschaft aus Naturbegriffen gefordert hatte, auf welcher die Theologie auferbaut werden müsse.

Erst bei unserem Raymund von Sabunde aber finden wir alle diese Momente zu einer größeren Einheit verknüpft. Freilich ist er, wie sich sogleich zeigen wird, noch weit davon entfernt, ein mit solcher Konsequenz des Denkens durchgeführtes System der natürlichen Theologie aufzustellen, daſs er zu einer reinen Schreidung des durch bloße Vernunft Einzusehenden von dem nur durch Glaubenserleuchtung Zugänglichen gelangt wäre: im Gegenteil muſs gleich von vornherein bemerkt werden, daſs Raymund die ganze katholische Dogmatik, wie sie sich seit Peter dem Lombarden befestigt hatte, wenigstens ihren Hauptlehren nach in sein Werk aufgenommen hat, also mit dem Ausdrucke natürlicher Theologie, den er ja selbst auch nicht anwandte, bei ihm ein ganz anderer Begriff verbunden werden muſs, als der uns gewönliche ist. Man muſs sich sein Buch als ein räsonnirendes Kompendium der gesamten christlichen Lehre denken, welches nach der Weise des Mittelalters weder das eigentlich Dogmatische vom Ethischen, noch das naturalistische vom supranaturalistischen Elemente scheidet, sich aber durch Klarheit und Zusammenhang sehr vorteilhaft von dem bis dahin in gleicher Richtung Geleisteten unterscheidet und darum sehr schnell allgemeinen Beifall erwarb. Wir lernen aus ihm, was den Lehrinhalt betrifft, wenig Neues; wir finden entschiedene Anklänge an Anselms Spekulation, Benutzung bekannter Lehren des Thomas von Aquino und mehr noch der Mystiker, ein Eingehen auf den ethischen Grundgedanken des Duns Scotus, überall aber Geltendmachen des orthodoxen katholischen Systems, welches sogar in der Lehre von den sieben Sakramenten und den andern Heilsmitteln der Kirche, ja selbst von dem unumschränkten Primat des Papstes vertreten ist. Das Neue, Epochemachende und Hervorzuhebende der Leistung kann also nur in der Methode liegen, welche Raymund anwendet und mittels derer er jenen Lehrstoff wenn auch nicht zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", so doch zu einer logisch verknüpften, auf der Basis natürlicher Wartheiten auferbauten Wissenschaft erheben will, die für Jedermann zugänglich und überzeugend ist. Zu diesem Ende geht er von der Unter-

Digitized by Google

scheidung zweier Erkenntnisquellen, des Buches der Natur (oder der Kreaturen) und der Bibel aus, von denen die erstere die allgemeine und unmittelbare sei, während die andere den Zweck habe, uns teils die erstere besser verstehen zu lehren, teils neue Warheiten zu schenken, welche wir aus der Natur als solcher nicht lernen könnten, obwol wir sie, nachdem sie uns durch Gott geoffenbart worden sind, durch natürliche Vernunft uns begreiflich machen mögen. In diesem Sinne erklärt Raymund sogar, dass Natur und Bibel sich ihrem Inhalte nach decken. Ist nämlich das Buch der Natur, dessen Inhalt sowol durch die Erfarungen aus sinnlicher Erkenntnis, als besonders durch die Selbsterkenntnis des Menschen diesem sich erschließt, auch an sich unverfälschbar, so dass aus ihm eine Fülle des Wissens geschöpft werden kann, so war es doch seit dem Sündenfall für uns vielfach unverständlich geworden, weswegen die alten Philosophen wenn auch viele Warheiten, so doch keine eigentliche Weisheit, welche den Weg zur Seligkeit füre, daraus haben gewinnen können. Diesen Weg weist uns aber die Bibel, welche in Bezug auf unser Erkennen ein Korrektiv und Richtscheid, mit jenem ersten Buche so wenig in Widerspruch ist, dass sie vielmehr die ware Auslegung und Benutzung desselben erst ermöglicht. Also ist die Ansicht Raymunds, dass wir des göttlichen Unterrichts durch die Bibel, sowie der Erleuchtung von Oben allerdings bedürften, damit aber ausgerüstet, nunmehr das Vernunftgemäße der christlichen Lehre und der kirchlichen Heilsanstalten aus der Natur, der Natur der äußeren Dinge und mehr noch der unseres eigenen Selbsts einzusehen vermöchten. Und darum soll sein Liber naturae, als menschliches Gegenstück des von Gott gegebenen Wortes, recht eigentlich die Fundamentalwissenschaft des Menschen sein, weil durch sie die Lehren der Bibel mit dem unerschütterlichen Fundamente der Selbsterkenntnis unterbaut, die Offenbarungswarheiten mithin vernünftig — aus den Tatsachen der allgemein menschlichen, äußeren wie inneren Erkenntnis — begründet werden. Oder anders ausgedrückt: nachdem die Natur, der Inbegriff der Werke Gottes, und damit eine erste allgemeine Offenbarung desselben durch sein Bibelwort, die zweite höhere Offenbarung, für uns ins rechte Licht gesetzt ist, machen wir, mit diesem Lichte ausgerüstet, die geläuterten Naturbegriffe, welche auf der nächsten, unmittelbarsten und zugänglichsten, darum unfehlbarsten Erkenntnis, nämlich der Selbsterkenntnis beruhen, für das Christentum dienstbar und lernen so dessen Göttlichkeit durch die Vernunft einsehen. Dies ist der Grundgedanke Raymunds, aus welchem denn seine Methode von selbst folgt. Wie nämlich in der Natur alles um des Menschen willen gemacht ist, so zweckt auch alles in der Bibel auf unsere Seligkeit ab: die Theologie wird demgemäß zu einer durchaus praktischen Wissenschaft, welche uns lehrt, wie wir zu unserem Heile zu denken und zu handeln haben. Der Mensch und sein Endzweck ist der Gegenstand der Theologie. Diesem Gesichtspunkte entspricht nun die analytische Methode des Werkes, welche im ersten Teile als eine aufsteigende, im zweiten als eine kombinatorische näher charakterisirt werden kann. Der erste Teil beschäftigt sich nämlich damit, von den natürlichen Tatsachen ausgehend, uns von Stufe zu Stufe zu den vornehmsten Warheiten der Religion emporzuleiten: auf der Höhe dieses natürlich-religiösen Bewusstseins angelangt, werden wir dann zweitens angeleitet, die innere Harmonie desselben mit der christlichen Lehre und seine rechte Erfüllung und Vollendung durch die letztere einzusehen. — Der Gedankengang ist im wesentlichen dabei folgender. Die Natur, auf den vier Stufen des bloßen Seins, des bloßen Lebens, des empfindenden und endlich des selbstbewussten Lebens sich erhebend, schließt diese ihre Stufenleiter und gegliederte Reihe im Menschen dergestalt ab, dass er die Spitze und Höhe, ja gewissermaßen die Einheit alles Erschaffenen bildet; des Menschen höchste Würde besteht aber nicht allein darin, dass er der Mikrokosmus und das Compendium universi, sondern vor allem, dass er in seiner vollständigen Willensfreiheit das Ebenbild Gottes ist. Denn die Natur weist über sich hinaus auf einen Urheber, welcher sie aus dem Nichts hervorrief und alle Eigenschaften der von ihm geschaffenen Dinge im allervollkommensten Maße besitzen muss. Die Beweise vom Dasein Gottes, welche seitdem immer der Kardinalpunkt der natürlichen Theologie

Digitized by Google

geblieben sind, knüpfen sich an diese von der Vernunft geforderte Metabasis zu einem supramundanen Schöpfer an; sie verbreitern sich bei Raymund in ihrer durchweg theologischen Fassung zugleich zu Erörterungen des göttlichen Wesens. Neben den bekannten physiko-theologischen und psychologischen Argumenten ist besonders das moralische, welches hier zuerst als Vorläufer der bekannten Kantschen Fassung auftritt, auszuzeichnen, wärend Raymund selbst das größte Gewicht auf den ontologischen Beweis legt, wonach Gott als das notwendig oder wesentlich Seiende erkannt wird. Damit verbindet sich denn die Erörterung über die Dreieinigkeit Gottes, welche Raymund, an die spekulativen Versuche seiner Vorgänger sich anschließend, gleichfalls aus der Vernunft mittelst Analogieen zu begründen unternimmt. Aus dieser Betrachtung des göttlichen Wesens fließt nun aber für den Menschen, weil er aus der Vergleichung der äußeren Dinge mit den Tatsachen seines Innern sich seiner höhern Würde und hervorragenden Stellung bewußst geworden ist, der Gedanke einer herzlichen Verpflichtung gegen Gott aus Dankbarkeit, da dieser ihn zuerst geliebt hat, — einer Dankbarkeit, welche ihren vollen Ausdruck in der Gegenliebe zu Gott findet. Damit ist die Grundidee des ganzen Werkes, weil der Religion überhaupt, erreicht. Denn die Religion ist Liebe zu Gott, einerseits als Pflicht der Dankbarkeit, anderseits aber als Mittel, selig zu werden, und darum der Endzweck der menschlichen Intelligenz und Freiheit. Alles, was Gott für den Menschen tut, tut er aus Liebe, ebenso soll der Mensch alles aus Liebe zu Gott tun, und von diesem Gedanken getragen, sich der verheißenen Vollendung seines Wesens bemächtigen. Denn wie in der Natur überhaupt alles zur höheren Stufe emporstrebt, so muß der Mensch die freie Potentialität seines Geistes mittels der Liebe, welche das Liebende in das Wesen des Geliebten zu verwandeln im Stande ist, indem er sie auf Gott richtet, in das Göttliche erheben, durch welche gleichsam eheliche Verbindung seines Wesens mit Gott das ganze, von dem Anderssein der Kreatur und der Sünde auseinandergehaltene Universum zur harmonischen und vollen Einheit zurückkehrt. Raymund sucht diese Theorie der Gottesliebe, immer teleologisch zu Werke gehend, im Einzelnen durchzuführen, indem er zunächst die Nächstenliebe und die vernünftige Selbstliebe aus ihr ableitet. Denn er faßt die geforderte Vergöttlichung des menschlichen Wesens nicht etwa bloß kontemplativ oder gar quietistisch, sondern so sehr seine Liebeslehre an die Mystiker erinnert, durchaus ethisch lebendig. Er fordert überall die freie menschliche Tätigkeit zur Ehre Gottes und will, auch darin ein Vorläufer des Protestantismus, eine allseitige Entfaltung und darauf gegründete Idealisirung der menschlichen Naturkräfte, nicht eine asketische oder mystische Vernichtung der Individualität.

Nachdem Raymund das Dasein eines unendlichen, allgütigen, dreieinigen Gottes und die Verpflichtung des Menschen, durch kindliche Hingebung die Ehre dieses Gottes allerwege zr fördern, aus den bloßen Mitteln rationeller Naturbetrachtung nachzuweisen gesucht hat, welches nicht one Widerholungen, Episoden und Weitläufigkeiten, aber doch mit im Ganzen stetig vorschreitender Epagogik durchgefürt wird, geht er im zweiten Teile (von tit. 206 an) dazu über, die gewonnenen Resultate auf das positive Christentum anzuwenden. Bisher mit der Begründung der wesentlichen allgemeinen Lehren der Religion beschäftigt, faßt er nun die tatsächliche Erscheinung derselben ins Auge, also die Person Christi, das von ihm gestiftete Christentum, die auf seine und seiner Jünger Lehre wie Wirksamkeit gegründete Kirche mit ihren Heilsmitteln und Institutionen, vor allem auch die Bibel als das tatsächliche Wort Gottes. Alles dies findet er vor dem Richterstule der Vernunft vollständig gerechtfertigt und daher durchaus annehmbar, wobei nicht selten die Wendung gebraucht wird, dass christlich zu denken wenigstens besser und nützlicher sei, als anderswie zu denken. Das von Christus aufgestellte Lebensgesetz erweist sich als das Vollkommenste und Vernunftgemäße; er selbst, seiner Persönlichkeit nach betrachtet, kann kein Betrüger sein, obgleich er sich für Gottes Son erklärt hat, vielmehr ist gerade nur ein solcher, der die göttliche und die menschliche Natur in sich vereinigt, zum rechten Mittler und Versöner zwischen der gefallenen Menschheit und der durch den Missbrauch

Digitized by Google

der erteilten Willensfreiseit beleidigten Gottheit geschickt; die christliche Kirche, weil sie durch Jesus Christus im heiligen Geiste mit Gott zusammenhängt, muss unfehlbar sein. Ebenso untrüglich ist ferner die Bibel, da man Gottes Worten one Beweis Glauben schenken muss, sobald man sie als solche erkannt hat, wie dies mit der Bibel der Fall ist. Nachdem wir nämlich aus dem Buche der Kreaturen erkannt haben, dass ein Gott ist und wie er ist, warhaft, unendlich, einzig, gütig, so leuchtet uns sofort die Göttlichkeit der Bibel ein, welche durchaus den Stempel desselben göttlichen Geistes trägt und gerade so, wie die Natur, uns Gott über Alles zu lieben anweist (tit. 211). Wenn aber die Bibel mehr befiehlt als beweist, so geschieht dies infolge ihrer höheren Autorität, denn sie stammt direkt von Gott ab als sein Wort, wärend die Kreatur nur sein Werk ist und indirekt mit Hilfe unserer Vernunft uns über ihn belehrt. — Wie die Bibel und Natur auf theoretischem Wege, so vermitteln uns weiter die Sakramente auf reale Weise mit Gott. Die Taufe macht uns zu Gliedern am Leibe Christi, die Konfirmation zu rüstigen Streitern seiner Kirche, welche Furcht und Schmach dieser Welt überwunden haben; der Genuss des heiligen Abendmals ist die geistige Speise, wo wir nicht mehr durch Symbole wie dort (Wasser bei der Taufe, Öl bei der Konfirmation), sondern durch den Leib Christi mit ihm vereinigt, ja in ihn verwandelt werden. Die Sakramente der Beichte, der Ehe und der letzten Ölung finden gleichfalls ihre Erörterung und Rechtfertigung als praktische Maßnahmen behufs unserer Heiligung und Seligmachung; aber auch die Priesterschaft erscheint Raymund als eine im Wesen des Christentums gegründete Institution, da es einen Stand geben muss, welcher die Sakramente, besonders das des Altars, verwaltet, die Heilsordnung der Kirche vertritt, und indem er mit seinen sieben Weihen die sieben Stufen der Christenheit darstellt, diese in korrespondirender Symbolik mit Gott verknüpft. Endlich ist ein Fürst der Kirche vonnöten, welcher sie zur Einheit zusammenschließt und als Vikar Christi auf Erden, vor dem sich Alles zu beugen, dem Alles zu gehorchen hat, die höchste Herrschergewalt von Rechtswegen besitzt. Den Schluss machen eschatologische Betrachtungen, welche gleichfalls, der Tendenz des Ganzen gemäß, vornehmlich ihrer ethischen Seite nach gefasst werden.

Schon aus dieser flüchtigen Skizze des Inhalts des liber naturae s. creaturarum erhellt, dass sein vortrefflicher Grundgedanke, der mit einer im allgemeinen angemessenen Methode durchgeführt werden soll, doch bei weitem nicht mit derjenigen Klarheit und Gründlichkeit durchgeführt ist, welche die Sache erfordert. Nachdem Raymund über die Betrachtung der Stufenfolge in der Natur ganz flüchtig hinweggeeilt ist und das von der Scholastik fast ganz vergessene Prinzip der Selbsterkenntnis, freilich mehr anungsvoll als der Tragweite desselben sich bewusst, zum Grund und Boden aller Gewissheit erklärt hat, lässt er bei den Beweisen des Daseins und der Erörterung des Wesens Gottes vielfach die nötige Schärfe des Denkens vermissen, indem er sich, obgleich er in diesem Teile Naturphilosoph sein will, ganz und gar nicht auf den Standpunkt eines ungläubigen Lesers zu versetzen weiss, also die Einwürfe des Unglaubens beiseite liegen lässt; er setzt die Überzeugung schon voraus, die seine Gründe erwecken sollen. Raymund unternimmt im Grunde doch nur eine Rechtfertigung des aktuellen christlichen Bewusstseins vor sich selbst, und wenn wir dies festhalten, werden wir auch verstehen, wie er neben dem Nachweis der eigentlichen Warheiten der christlichen Heilslehre und Ethik eine Apologie der weder in der Bibel, noch im „Buche der Natur" gegründeten Einrichtungen des Katholizismus unternehmen konnte. Indem der übrigens so anerkennenswerte theologische Grundzug des Denkens ihn antreibt, aus Natur und Christentum eine Einheit zu gewinnen, wird er sich der tiefsten Gegensätze zwischen den Forderungen einer selbständig denkenden Vernunft und der christlichen, Selbstüberwindung forderuden Glaubenslehre nicht eigentlich bewusst. Hat er also auch in der Tat die Scholastik mit ihrer Reflexionsmethode im Prinzip überwunden, so ist er doch noch weit entfernt davon, alle Schlacken derselben abgestreift zu haben, und fällt häufig genug in sie zurück; die Idee einer auf Bibel und Vernunft allein auferbauten Wissenschaft zeigt sich bei ihm erst im Dämmerlichte

Digitized by Google

des ersten Aufganges. Denn so sehr er den blinden Glauben an die bloße Autorität als solche verwirft, kann er doch nicht umhin, noch der kirchlichen Tradition zu folgen, und wird eben darum weder dem lauteren Christentum, noch der lauteren Vernunft gerecht. Aber trotz Allem wird uns dieser erste heldenmütige Versuch, unter tatsächlicher Hervorhebung der Bibel als Quelle der christlichen Wahrheit, die Vernunft zu einem nicht bloß wünschenswerten, sondern von dem Wesen der Sache selbst als nötig geforderten Dienste in Sachen der Religion herbeizuziehen, ehrwürdig und beachtenswert bleiben.

Litteratur: 1. Ausgaben. Die von L. Hain (Repert. bibliogr. Vol. II, p. 2, Stuttg., Cotta 1838) an die Spitze gestellte und also als princeps betrachtete Ausgabe ist one Druckort und Jareszal in 4°. Ebert setzt dieselbe um 1484. Die bei Hain genannte zweite Ausgabe ist von Deventer, per Rych. Paffroed, gleichfalls one Jareszal, doch vor 1488, wie man aus einer Illumination weiß. Ebert setzt sie um 1480. Es ist eine schöne Folioausgabe mit prächtigem, gothischen Druck; Exemplare davon besitzt die Wolfenbüttler und die Bonner Bibliothek. Sie führt den Titel der theologia naturalis ein, wärend die zuerst genannte, den Handschriften folgend, nur liber creaturarum etc. hat. — Hain führt nun noch eine dritte Ausgabe an vom Jare 1487, welche er nicht gesehen hat und vermutlich nur nach Panzer (Annal. typ. IV, p. 41) citirt, der sie aber auch nicht sah. Ich glaube, daß Maittaire, der Urheber der Notiz, diese Jareszal aus einer Illumination einer der beiden ersten Ausgaben entnahm — also eine Ausgabe mit der Jareszal 1487 gar nicht existirt. Sodann folgt eine Straßburger Ausgabe (per Mart. Flach) vom Jare 1496 in Folio und von da noch mehrere andere, z. B. eine Lyoner vom Jare 1507, eine Pariser (per Joh. Parvum) vom Jare 1509. Die neueste ist erschienen zu Sulzbach bei J. F. von Seidel im Jare 1852 und zeichnet sich durch den Mangel des für das Verständnisdes Werkes so maßgebenden Prologus aus, welcher freilich seit 1595 auf den Index gesetzt ist, weil er, wie Wharton sagt, die Quelle aller geoffenbarten Warheit auf die Bibel beschränkt. — 2. Zeugnisse und Bearbeitungen. Von Älteren sind hervorzuheben: Joh. Trithemius de script. eccles. (ed. Francof. 1601, p. 351); H. Wharton, Appendix ad. hist. litt. eccl. Guil. Cave (Basileae, Imhoff. 1744, p. 129); Cas. Oudinus, Comm. de script. eccles. ant. P. III, p. 2367 (Lipsiae, M. G. Weidmann, 1722); Nic. Antonio Biblioth. Hisp. Vet. P. II, p. 215, § 116 (gute und treffende Notizen); P. Bayle, Dict. s. v. Sebonde (Ed. a. 1740, Tom. IV, p. 183) (viel Ungenaues und Unrichtiges enthaltend); J. A. Fabricius, Bibl. Lat. med. et inf. aet. Vol. VI (Hamburgi, Bohn. 1746), p. 117; M. Montaigne, Essais livr. II, cap. 12; G. Chr. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten, Th. 4, S. 697 bis 700 u. s. w. Neuere Bearbeitungen sind außer den Besprechungen in den philosophischen und theologischen Kompendien, aus denen nur der Abschnitt über Raymund bei Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, S. 658—678 hervorgehoben werden mag, folgende zu meiner Kenntnis gelangt: Fr. Holberg, De theologia naturali Raimundi de Sabunde commentatio, Halis 1843. Von demselben Autor eine Rezension der gleich zu erwänenden Schrift von Matzke in den Studien und Kritiken vom Jare 1847, Band II, S. 1028, D. Matzke, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Breslau, Trewendt. 1846 (exponirende Analysis des Werkes). — M. Huttler, Die Religionsphilosophie Raymunds von Sabunde, Augsburg. Kollmann 1851; C. C. L. Kleiber de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis commentatus est, Berolini, Gebauer. 1856, 4° (kritisch die Angaben über Leben und Schriften sichtend, nicht durchaus zuverlässig in den Angaben); Fried. Nitzsch, Quaestiones Raimundanae in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie, Jargang 1859, Heft 3, S. 393—435 (mit Scharfsinn die Grundgedanken und die Methode, sowie die Beweise vom Dasein Gottes entwickelnd); O. Zöckler, Theologia naturalis, Frankfurt a. M. und Erlangen, Heyder und Zimmer 1860, Bd. I, § 8, S. 40—46; Stöckl, Alb., Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz, Fr. Kirchheim, 1865, Bd. II, § 274—278, S. 1055—1078; Erdmann, J. E., Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Berlin, W. Hertz 1878, Bd. I.

Digitized by Google

S. 444—449; Noack, Lud., Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig, E. Koschny, 1879, S. 729—730. **Schaarschmidt.**

Raynald, Oderich, gelehrter Oratorianer und Kirchenhistoriker, geb. 1595 zu Treviso, gest. den 22. Januar 1671 zu Rom. — Aus vornehmer und reicher Familie abstammend, fand er seine erste Bildung in seiner Vaterstadt, trat dann in das Jesuitenkollegium zu Parma und vollendete seine akademischen Studien zu Padua. Im Jare 1618 kam er nach Rom und wurde hier, besonders auf Zureden des Paters Julius Savioli, Mitglied der Kongregation des Oratoriums und von dieser zweimal zum Generalsuperior gewält. Er zeichnete sich aus durch Frömmigkeit und Wolttätigkeit wie durch unermüdeten Eifer in gelehrten Studien. Seine Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit fand bei seinen Ordensgenossen solche Anerkennung, dass sie in ihm den geeigneten Mann erkannten, um die mit dem Jare 1198 abschließenden kirchlichen Annalen des Cäsar Baronius (R.-E. II, 105 ff.), der ihrem Orden selbst angehört und diesem sterbend († 1607) die Fortsetzung seines Werks dringend empfohlen hatte, in würdiger Weise weiter fortzuführen. Raynald unternahm die Arbeit auf Wunsch und Befehl seiner Oberen, mit Benutzung der nachgelassenen Papiere seines Vorgängers und der römischen Archive und Bibliotheken, und es ist keine Frage, dass seine Fortsetzung durch den reichen urkundlichen Stoff, den er mitteilt, und durch das Interesse der von ihm behandelten Zeiten von Innocenz III. bis zur Reformation als ein sehr wichtiges und schätzbares, wenngleich keineswegs durchaus zuverlässiges und unparteiisches Werk bezeichnet werden muss (vergl. die praefatio von Mansi); jedenfalls ist er von den verschiedenen Fortsetzern des Baronius (Bzovius, Spondanus, Laderchius ꝛc.) noch der beste, wenngleich es auch bei ihm an Irrtümern oder tendentiösen Geschichtsfälschungen keineswegs fehlt. Der erste Teil der Fortsetzung R.'s, die Jare 1298—1250 umfassend, erschien zu Rom 1646; später lieferte er noch sieben Teile, II. 1648, III. und IV. 1652, V. und VI. 1659, VII. und VIII. 1663; nach seinem Tode erschien noch aus seinem Nachlasse, von einem seiner Ordensgenossen redigirt und ergänzt, ein neunter Band in 2 Abteilungen, gedruckt zu Rom 1676—1677, aber von der römischen Censur noch neun Jare zurückgehalten und erst 1683—1686 approbirt und publicirt. Mit Einrechnung dieses Bandes bildet daher Raynalds Fortsetzung des Baronius den Bd. XIII—XXI des Gesamtwerkes und umfasst den Zeitraum von 1198 — 1565; eine neue Ausgabe dieser Bände erschienen dann zu Cöln 1694. Wärend R. an dem Hauptwerke arbeitete, beschäftigte er sich zugleich damit, Auszüge teils aus den Annalen des Baronius, teils aus seiner Fortsetzung in lateinischer sowol als in italienischer Sprache zu verfassen; ein solcher erschien lateinisch Rom 1667 Fol., italienisch Rom 1670, 4°, in 3 Bänden; ein Auszug aus Baronius und Raynald zusammen in italienischer Sprache, Venedig 1683, Folio, in 4 Bänden. Der Orden wie Papst Innocenz X. (1644—1655) wussten Raynalds Verdienste hoch zu schätzen; Innocenz trug ihm die Oberaufsicht über die vatikanische Bibliothek an, doch R. schlug die Stelle aus, um sich ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen zu können. Er starb am 22. Januar 1671; sein Denkstein in S. Trinità preist seine caritas in pauperes, pietas in sanctorum cineres, zelus in s. sedis ap. juribus tuendis, seinen labor et eruditio in compilandis et continuandis Baronii annalibus (bei Mansi S. V). Vom Jare 1566—1571 setzte der Oratorianer Jakob de Laderchio die Annalen fort durch tom. XXII—XXIV, Rom 1728—1737: er ist weitschweifig und von schwacher Urteilskraft. Baronius selbst ist, wenigstens nach dem Urteil seiner Glaubensgenossen, von keinem seiner Fortsetzer erreicht worden. Eine Gesamtausgabe von Baronius und Raynald nebst der Critica Pagii mit eigenen Noten und Apparat haben J. D. und D. G. Mansi besorgt Lucca 1738—1759; eine neue Ausgabe von Baronius, Raynald, Laderchi mit beabsichtigter Fortsetzung ad nostra usque tempora Augustin Theiner, Barle-Duc 1864—1873 in 23 Bänden. Vgl. den Art. Baronius R.-E. II, 105 ff., und über Raynalds Leben und Schriften J. D. Mansi in seiner Ausgabe; Biogr. univ. 38, Nouvelle Biogr. générale t. 42, pag. 299; Tiraboschi Storia

Digitized by Google

della lett. ital. t. VIII; Walch, Bibl. theol. III, 142; Weismann, Introd. in Mem. eccl. II, 1283; Stäudlin, Gesch. u. Litt. der K.-G., S. 201; Hurter, Nomenclator, II, 1, 157. (Reudecker †) Wagenmann.

Rechabiter, רֵכָבִים, nach den LXX Ῥαχαβεῖν (auch Ἀρχαβεῖν und Ἀλχαβεῖν), waren nach Jerem. 35, 6. 8. 14. 16. 18 die Kinder Jonadabs, des Sones Rechab, und wurden von dem Propheten dem ganzen Volke des Reiches Juda als ein Muster des Gehorsams vorgestellt, womit sie das Gebot ihres Vaters Jonadab, keinen Wein zu trinken, kein Haus zu bauen, keinen Samen zu säen, keinen Weinberg zu pflanzen noch zu besitzen und ihr Leben lang in Hütten zu wonen im Lande, darin sie wallen, fort und fort erfüllten. Zum Lone dieses Gehorsams ward ihnen durch Jeremias verheißen, dass es Jonadab, dem Sone Rechabs, nimmer fehlen, allezeit Jemand von den Seinigen vor dem Herrn stehen soll. Über die Gegend, wo sie wonten, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Nach Jerusalem, wo wir sie Jerem. 35 finden, hatten sie sich wol nur vor den Chaldäern geflüchtet, denn hier konnten sie dem väterlichen Gebote nur bei vorübergehendem Aufenthalte nachkommen; ob sie aber auf dem Gebirge Juda, in der Gegend von Hebron und Bethlehem, wohin die Notiz 1 Chr. 2, 55 die Abkömmlinge von Hamath, dem Vater des Hauses Rechab, weist und wo wir ihre Vaterstadt Jabez (richtiger Jäbez, vgl. 1 Chr, 4, 9. 10) zu suchen hätten, geblieben oder, worauf 2 Kön. 10, 15 und auch jenes Zurückweichen nach Jerusalem vor den heranziehenden Chaldäern weist, sich später in einer Nomadengegend des Nordens oder Ostens von Canaan aufzuhalten pflegten, ist nicht mehr zu entscheiden. Warscheinlicher lässt sich das Zeitalter jenes Jonadab, des Sones Rechab, bestimmen, sofern 2 Kön. 10, 15. 23 ein Jonadab, der Son Rechab, dem von Elisa zum König über Israel gesalbten Jehu beisteht in der Ausrottung des Baalsdienstes, und diese Zeit mit der Angabe in 1 Chron. 2, 55 sich vereinigen lässt, wo „die Freundschaften zu Jabez, die Keniter, die da gekommen sind von Hamath, dem Vater Beth-Rechab", ungefär gleichzeitig erwänt werden mit den Nachkommen Davids bis auf die babylonische Gefangenschaft herab. Diese Zusammenstellung in 1 Chron. 2 und 3, wie die Gemeinschaft Jonadabs mit Jehu in 2 Kön. 10 zeigt auch, welch ein vornehmes Geschlecht in Israel sie waren, obwol sie ursprünglich Keniter waren; vielleicht datirte aber gerade daher auch ihr hohes Ansehen, weil Mose's Schwager ein Keniter gewesen und in die Gemeinschaft Israels eingetreten war. Ein änliches Herkommen, wie nach diesem Gebote Jonadabs, erwänt Winer (Art. R. im bibl. RWBuch) aus Diodor. Sic. 19, 94 von den nomad. Nabathäern: „*Νόμος ἐστὶν αὐτοῖς, μήτε σῖτον σπείρειν, μήτε φυτεύειν μηδὲν φυτὸν καρποφόρον, μήτε οἴνῳ χρῆσθαι, μήτε οἰκίαν κατασκευάζειν*". Pf. Preffel.

Rechtfertigung. Die Lehre von der Rechtfertigung ist im Laufe der christlichen Kirchen- und Dogmenentwicklung eigentlich nur zweimal Gegenstand bedeutenderer Darstellung und Verhandlung geworden: im apostolischen Zeitalter und im reformatorischen, und je mehr auf diesen beiden Punkten die Lehre von der Rechtfertigung zum eigentlichen Mittelpunkt bedeutsamer dogmatischer Richtungen wird, desto mehr hebt sich dagegen die relative Gleichgültigkeit ab, mit welcher die dazwischenliegenden Zeiten diese Frage behandeln. Diesen Tatbestand, der uns kaum gestattet, wie bei einem anderen Dogma eine allmähliche Herausstellung der in dem Begriffe liegenden Probleme in der Geschichte zu verfolgen, muss uns darauf hinweisen, dass der Begriff der Rechtfertigung zunächst weniger als Problem erscheint, das in dieser oder jener Weise seine Lösung begehrt, sondern vielmehr schon als Lösung eines Problems, das zu anderen Zeiten und von anderen Männern in ganz anderer Weise angefasst wurde. Wir werden also in erster Linie einen kurzen Überblick über die paulinische Lehre zu geben versuchen, sodann uns fragen, inwiefern diese Lehre die Antwort auf die im Evangelium des Herrn selbst liegende Frage sei. Weiter werden wir uns dann zu verständigen suchen, warum das Interesse für diese Lösung erlosch und warum die Glau-

Digitized by Google

benslehre, als sie auf den Begriff der Justifikation reflektirte, denselben offenbar in einem falschen Sinne gebrauchte, — sodann warum dieser Begriff zur Losung der reformatorischen Bewegung wurde und was eine abermalige Zurückstellung desselben veranlafste, — endlich welche Bedeutung die Frage für unsere Zeit hat, und wiefern für uns die Lösung selbst wider ein Problem wird.

1. Die pauliniſche bezw. apoſtoliſche Rechtfertigungslehre. Es kann keine Frage sein, dafs die Lehre von der Rechtfertigung die Spezialität des Apostels Paulus ist, und auch in der pauliniſchen Litteratur sind es doch eigentlich nur die beiden Briefe an die Galater und an die Römer, welche diesen Begriff zum Gegenstande eingehenderer Verhandlung machen. Es ist offenbar: der Apostel mufste selbst erst allmählich zur Klarheit über diese Frage kommen, und in einem späteren Stadium seines Wirkens waren Fragen anderer Art noch mehr einer Beantwortung seinerseits bedürftig. Gerade aber auf dem Höhepunkt seines Wirkens bildet eben die Rechtfertigung das Pathos seines dogmatiſchen Standpunktes. Er sah in dieser Lehre die Lösung für das Problem, inwiefern für die Heiden das mosaiſche Gesetz könne und dürfe ungültig gemacht werden. Die pauliniſche Rechtfertigungslehre hatte also von Hause aus einen antithetiſchen Sinn gegen die Forderung, dafs die Haltung des mosaiſchen Gesetzes Bedingung für die Teilnahme am Gottesreiche sei. Die Schärfe seiner Antithese erklärt sich bei Paulus aus der Eigentümlichkeit seiner vorchriſtlichen Erfarung. Als Phariſäer hatte er schon in seinem vorchriſtlichen Leben das Gottesreich zum Ziel seiner Bestrebung gemacht. Die Voraussetzung aber war dabei gewesen, dafs dies Reich nur der Lon sein könne für die in der Erfüllung des Gesetzes liegende Leiſtung der Gerechtigkeit. Das Gesetz erschien ihm also wesentlich als göttliche Veranstaltung zur Herbeiführung einer solchen Gerechtigkeit, welche die Bedingung der im Gottesreiche in unbedingter Weise sich offenbarenden Heilswirkung Gottes sei, insofern Gott durch ein seiner Forderung und der im Gesetze geoffenbarten Moral durchaus entsprechendes Verhalten seines Volkes veranlaſst werde, zugunſten dieses Volkes nun auch mit seiner Machtwirkung einzutreten. Bei seiner Bekehrung war es ihm nun aber zum Bewufstſein gekommen, dafs sein Streben nach einem solchen, der Gesetzesnorm durchaus entsprechenden Verhalten ein unerfüllbares gewesen sei, und zwar fand er den Grund davon nicht etwa in einem zufälligen subjektiven Mangel, — im Gegenteil weifs er sich nach dem gewöhnlichen Maß als *ἄμεμπτος*, Phil. 3, 6, als in hervorragendem Maße *ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*. Den Grund findet er vielmehr wesentlich in der ihm wie allen Menschen inhärirenden *σάρξ*, der Sündenmacht, welche zu vollständiger Erfüllung des Gesetzes den Menschen unfähig macht, Röm. 7, 14 ff. Wäre also die Erfüllung des Gesetzes Vorbedingung für den Anteil am Reiche Gottes, so wäre dieser letztere überhaupt unmöglich, Röm. 3, 19. 20. Da die Kenntnis des Gesetzes keinen Wert hat, sondern nur das Tun, Röm. 2, 13; 3, 27 ff., und zwar das schlechthin vollkommene, Gal. 3, 10, so kann das Gesetz überhaupt für die Erlangung der Anteilnahme am Gottesreich keine Bedeutung haben. Israel hat also durch das Gesetz keinerlei Vorzug vor der Heidenwelt, sofern es sich um Erlangung dieser Anteilnahme handelt. Röm. 3, 9. Da aber diese Anteilnahme am Reiche doch nicht möglich ist one die Anerkennung menschlicher Gerechtigkeit seitens Gottes, so mufs auf anderem Wege diese beschafft werden, als auf dem der Gesetzeserfüllung. Und das ist nun eben die Bedeutung der neutestamentlichen Heilsökonomie, dafs sie die *δικαιοσύνη θεοῦ* vermittelt, d. h. die vor Gott giltige Gerechtigkeit, dafs sie uns dasjenige vermittelt, in dessen Besitz wir vor Gott als gerecht anerkannt werden. Der Kreuzestod Christi ist es, der die Sündenvergebung herbeiführt, Röm. 3, 24 ff., und indem der einzelne durch den Glauben die Beziehung dieses Kreuzestodes und damit auch der Sündenvergebung auf sich herbeiführt, kann er auf Anerkennung seiner Gerechtigkeit durch Gott rechnen, und es entsteht die Formel, dafs Gott rechtfertigt *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Was nun den Sinn dieser Formel *δικαιοῦν* betrifft, so kann eine nüchterne Exegese darüber nicht im Zweifel sein, dafs das Wort im forenſischen Sinne zu nehmen ist. Diese Bedeutung wird sichergestellt nicht nur durch den ganzen Gedankengang, wie er eben ent-

Digitized by Google

wickelt wurde, sondern auch durch den Parallelismus von λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, Röm. 4, 9, und wenn Gott seine Gerechtigkeit darin zeigt, daß er den Gläubigen δικαιοῦ Röm. 3, 26, so ist es klar, daß dabei Gott als Richter vorausgesetzt ist, welcher vermöge seiner Gerechtigkeit einem jeden das Seine gibt, also auch dem Gläubigen die ihm gebürende Anerkennung zukommen läßt. Diese Anerkennung der Gerechtigkeit des ἀεσβής wäre nicht möglich, Röm. 4, 5, — wenn nicht die Vergebung der Sünde erfolgt wäre, — bezw. mit dieser Anerkennung zusammenfallen würde, — weswegen der Apostel den Beweis für die Schriftmäßigkeit seiner Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit auch geradezu aus Ps. 32, 1 f. füren kann, wo die Seligkeit der Sündenvergebung beschrieben wird. Auch der Gedanke, daß die Antithese des Apostels sich nur gegen den ceremoniellen Teil des Gesetzes richte, dagegen die Erfüllung des ethischen Teils neben dem Glauben noch vorausgesetzt werde, bedarf einer Widerlegung nicht. Eher scheint die Frage berechtigt zu sein, ob denn der Glaube als solcher um seiner sittlichen Qualität willen der Grund der Sündenvergebung und des göttlichen Gnadenurteils sei. Das eine ist nun klar, daß der Glaube nicht im allgemeinen als Gott wolgefällige Gesinnung beurteilt wird. Es wird ja der spezifische Glaube an Christum den Gekreuzigten als Grund des göttlichen Rechtfertigungsurteils gefordert, Röm. 3, 21 ff.; Gal. 2, 20 ff. Das jenes göttliche Gnadenurteil der Sündenvergebung Motivirende muß also die im Tode Christi liegende ἀπολύτρωσις sein, welche durch den Glauben nur ihre eigentümliche Beziehung auf den Einzelnen empfängt. Man kann dagegen sich nicht darauf beziehen, daß der Apostel Röm. 4, 9 ff.; Gal. 3, 6 ff. den Satz von der Glaubensgerechtigkeit aus der Tatsache der Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben beweist. Denn in Warheit würde die ganze Heilsökonomie unbegreiflich, Christus wäre in Warheit δωρεὰν ἀπέθανεν, Gal. 2, 21, wenn das Glaubensobjekt für die Wirkung des Glaubens gleichgültig wäre; überdies versucht der Apostel deutlich Röm. 4, 19—21 auch hinsichtlich des Objektes eine gewisse Gleichartigkeit des Abrahamsglaubens mit dem christlichen zu erreichen. Der Glaube Abrahams kommt daher wesentlich nur als Typus in Betracht für den Glauben des Christen. Durch diese Richtung auf ein bestimmtes Objekt ist nun auch im wesentlichen der Begriff des Glaubens schon einigermaßen deutlich. Daß zu demselben ein theoretisches Element gehört, kann dann nicht mehr im Zweifel sein. Die Beziehung des menschlichen Geistes auf ein Objekt ist so nicht denkbar, one eine Erkenntnis desselben, und so kann von einem Glauben an den gekreuzigten Christus auch nicht die Rede sein, one eine theoretische Anerkennung seiner Person und des Heilswerts seines Tuns. Aber freilich kann ebensowenig darüber ein Zweifel sein, daß der Apostel im Glauben nicht nur die Beziehung des theoretischen Geistes auf Christus ins Auge faßt, sondern auch die des Herzens, Röm. 10, 9. 10. Der Glaube ist das centrale, vertrauensvolle Sichstützen auf den für uns dahingegebenen Christus und auf den Wert dieser seiner Hingabe. So ist denn freilich der Glaube seinem Wesen nach die gewaltigste Tat des Menschen, welche sozusagen über das ganze persönliche Leben des Menschen entscheidet. Allein dennoch stellt der Apostel den Glauben den ἔργα νόμου gegenüber. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben oder durch den Glauben tritt als δικαιοσύνη θεοῦ der aus den Werken stammenden ἰδία δικαιοσύνη entgegen, Röm. 10, 3. Diese δικαιοσύνη θεοῦ kann in diesem Falle also nicht die in Gott vorhandene Gesinnung der Gerechtigkeit sein, kraft der er die Rechtfertigung erteilt, sondern diejenige göttlich anerkannte Gerechtigkeit des Menschen, welche auf einer göttlichen Heils- und Gnadentat beruht und durch den Glauben angeeignet wird. Der Glaube kommt also allerdings bei der Rechtfertigung wesentlich als ὄργανον λητικόν in Betracht, um die lutherische Schulsprache zu antizipiren. Nicht der ethische Wert der Glaubenstat bildet das Motiv für die Gerechtsprechung, sondern lediglich die Eigenschaft des Glaubens, kraft deren er innerliche Aneignung des in Christo geschenkten Heilswirkens ist. Dabei versäumt der Apostel dann nicht, auch die ethische Konsequenz des Glaubens hervorzukehren, Gal. 5, 6. Doch erscheint auch diese ethische Wirkung nicht aus der psychologischen Natur des

Digitized by Google

Glaubens abgeleitet, sondern durch die mystische Gemeinschaft mit Christo, in die er hineinfürt, vermittelt, Gal. 2, 20; 2 Kor. 5, 14 ff.; Röm. 5, 5. Will man freilich jeden Vorgang unseres Geisteslebens, bei welchem der freie Wille beteiligt ist, unter den Gesichtspunkt des Verdienstes stellen, so wird man ja wider zu der Frage gefürt, ob denn der Glaube als conditio sine qua non der Rechtfertigung nicht doch wider das Verdienst der letzteren in die Hand des Menschen lege, und ob daher nicht die Rechtfertigungslehre des Apostels der Ergänzung bedürfe durch seine Lehre von der Berufung und Erwälung. One Zweifel ist der Apostel weit davon entfernt, den Glauben als rein spontanes Produkt des menschlichen Geistes anzusehen. Der δικαίωσις geht die κλῆσις und dieser der προορισμὸς voran, Röm. 8, 30, und der Glaube kommt nach Röm. 10, 17 aus der ἀκοή, wie diese durch das Wort Christi. Allein wo der Apostel von der Rechtfertigung handelt, hat er doch nicht ausdrücklich auf diese Frage der Entstehung des Glaubens reflektirt, hat keineswegs sein Urteil, dass wir δωρεὰν gerechtfertigt werden, darauf basirt, dass ja der Glaube selbst wider Produkt einer göttlichen Gnadenwirkung sei. Ihm ist das δωρεὰν sicher, wenn nur die Rechtfertigung in keiner Weise durch die Leistung des Menschen durch ἔργα νόμου bedingt ist, sondern lediglich auf den Glauben sich stützt. Wir können daher an dieser Stelle von der Verfolgung dieser Frage absehen. Dagegen muss auf einen anderen Punkt noch hingewiesen werden, welchen der Apostel selbst nicht zur Besprechung bringt, der aber doch eigentlich eine Beantwortung erheischt. Offenbar denkt der Apostel den Akt der Rechtfertigung als einen einmaligen. Derselbe fällt ihm mit der Adoption zusammen, Gal. 4, 5 ff. Es ist also ein durchaus neues Verhältnis, in das der Mensch durch die Rechtfertigung eintritt. Darum hat er auch sich nicht begnügt mit dem Ausdruck Sündenvergebung, obgleich, wie wir sahen, der Sache nach ja die letztere mit der ersteren zusammenfällt, — aber das Wort Sündenvergebung würde eben diese prinzipiell neue Stellung nicht zum Ausdrucke bringen. Nun fragt sich aber, wie wird die Sünde beurteilt, sofern sie von solchen begangen wird, welche dieser prinzipiellen Sündenvergebung teilhaftig geworden sind, — ist die Rechtfertigung der unbedingte Freibrief für die künftige Sünde dessen, der im Glauben bleibt, oder schließt dieser Glaube die Möglichkeit der Sünde überhaupt aus, — oder wird die letztere nun zum Maßstab für das göttliche Endurteil? Man wird zugeben, dass das Fragen sind, welche der Apostel nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht hat und welche darum auch seitens der biblischen Theologie selten behandelt werden. Wenn der Apostel einerseits das Fortwirken des sündigen Prinzips auch beim Gerechtfertigten voraussetzt, Röm. 6, 19, sich selbst auch als unvollkommen bekennt, Phil. 3, 12, das Urteil über sein eigenes Tun lediglich Gott vorbehält, 1 Kor. 4, 4, und die Korinthier, die doch gerechtfertigt sind, auffordert, sich selbst zu richten, was doch die fortgehende Sündhaftigkeit voraussetzt, 1 Kor. 11, 31, so steht ihm doch daneben fest, dass der rechtfertigende Glaube die Teilnahme auch an dem vollendeten Gottesreich involvirt, 1 Kor. 1, 4—9; Röm. 8, 17. 30. Die δικαίωσις involvirt die δόξα und muss danach das Prinzip der Sündenvergebung auch für die zu erwartenden weiteren Sünden sein. Dagegen hebt der Apostel widerholt eine Anzal von Sünden hervor, welche mit der Teilnahme am Gottesreiche schlechterdings unverträglich sind, 1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19 ff., und die Möglichkeit, dass auch die Gerechtfertigten einem solchen Sündenleben wider verfallen, scheint nach 1 Kor. 5, 9 f.; 10, 1 ff. nicht ausgeschlossen. Das Gericht, welches schließlich über die Zugehörigkeit auch zum vollendeten Gottesreich entscheidet, nimmt ja überhaupt das Tun des Menschen zur Basis, Röm. 2, 6; 2 Kor. 5, 10. Die hierin liegende Antinomie, dass einerseits die Rechtfertigung aus dem Glauben auch über die Anteilnahme an der zukünftigen Reichsvollendung entscheidet und diese letztere doch wider von der tatsächlichen ethischen Betätigung des Christen abhängig erscheint, one dass doch die volle tatsächliche Normalität des Handelns Bedingung oder nothwendige Konsequenz der Rechtfertigung wäre, wenn sie auch im allgemeinen die etische Erneuerung verbürgt, Röm. 6, 1 ff., hat der Apostel in ausfürlicherer und ausdrücklicher Erörterung nicht gelöst. Wenn man, wie es doch kaum anders möglich sein

Digitized by Google

dürfte, die Stelle 1 Kor. 3, 12—15 auf den Bau des individuellen Heilslebens bezieht, nicht auf den Bau der Gemeinde, sodaſs die dort aufgezählten Materialien nicht Gemeindeglieder bedeuten, sondern Bestandteile des individuellen Heilslebens, so läge hierin am ehesten eine Andeutung für eine solche Lösung, — nämlich dahin gehend, daſs die Teilnahme am vollendeten Gottesreiche von der bleibenden Verbindung mit Christo abhängig und durch sie garantirt sei selbst für den Fall, daſs im Gerichte der Lebensgehalt sich als minderwertig erproben sollte und dies dem Einzelnen auch irgendwie fühlbar gemacht werden müſste. Dabei würde sich dann ergeben, daſs eine Hingabe an die Fleischeswerke, wie sie in den oben namhaft gemachten Stellen als ausschließend aus der Teilnahme am vollendeten Himmelreich geltend gemacht wurde, auch mit dem Glaubensstand unverträglich sei. Daſs in der Erfarung der Rechtfertigung auch die Basis einer ethischen Erneuerung liege, wenn auch nicht die Voraussetzung voller Normalität, wird doch nicht zu leugnen sind, wenn man einerseits in's Auge faſst, daſs die Mitteilung des Geistes als einer neuen Lebensmacht für die unausbleibliche Consequenz der Rechtfertigung angesehen wird Gal. 3, 2. 4, 6. 5, 16; Röm. 5, 5. 8, 1 ff. andererseits, daſs der Glaube entschieden auch als eine innerliche mystische Verbindung mit Christus gedacht wird, kraft deren eine neue ζωή in sittlicher Beziehung ein Mitsterben und Mitleben begründet ist Gal. 2, 19 ff.; 2. Cor. 5, 16 ff. u. oft; wenn man bedenkt, daſs die Taufe einerseits die Trägerin der Rechtfertigung ist 1. Cor. 6, 11; andererseits die Vermittlung für die Ertödtung des sinnlichen Menschen Röm. 6, 3. Daraus ergiebt sich doch wohl gleichfalls das vorige Resultat, daſs die Rechtfertigung allerdings für die, welche in der Consequenz derselben bleiben, indem sie den Glauben festhalten, auch das Prinzip weiterer Sündenvergebung bleibt, daſs dagegen für die, welche dieser Consequenz sich nicht beugen, auch die Rechtfertigung ungiltig wird.

In der epistolischen Literatur ist es nun Jakobus, welcher ausdrücklich den Begriff δικαιοῦν verwendet und zwar in einem Sinne, der vielfach als direkte Polemik gegen Paulus aufgefaſst wurde. Wäre es wirklich auf eine Polemik abgesehen gewesen, so müſsten wir uns billig über den so gar beschränkten Umfang derselben wundern. Wer die Briefe des Apostels Paulus vor sich hatte, konnte gegen den Satz, daſs der Mensch die Rechtfertigung aus dem Glauben one Werke erlange, doch nicht polemisiren, one auf die Voraussetzungen dieses Satzes einzugehen. Wenn Jakobus 2, 14—26 die Werke als notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung geltend macht, so hütet er sich ebenso, von ἔργα νόμου zu reden als von dem Glauben an den Gekreuzigten. Kann das δικαιοῦν auch nicht in einem anderen Sinne genommen werden, als in dem der göttlichen Anerkennung menschlicher Gerechtigkeit, so liegt doch für diesen Brief der Gegensatz der alttestamentlichen Heilsanstalt im Gesetz und der Versönung durch Christum noch ganz auſser dem Gesichtskreis. — Die δικαίωσις hat für ihn immer nicht die prinzipielle Bedeutung wie für den Apostel Paulus. Er sieht diese δικαίωσις nicht als Bedingung der Teilnahme an der irdischen Reichsgemeinschaft an — sie ist ihm ein Ziel, das, wenn nicht erst am Endgericht — für welches auch Paulus die Werke als Basis fordert —, so doch nur im Laufe der christlichen Entwicklung erreichbar ist. Wir müssen einfach urteilen, daſs für Jakobus das Problem, für das Paulus die Lösung suchte, noch nicht in ganzem Umfang zum Bewuſstsein gekommen war und daſs es darum auch ein vergebliches Bemühen ist, eine unbedingte Harmonie herstellen zu wollen zwischen zwei Ausfürungen, die von ganz verschiedener Fragestellung ausgingen. Wol aber muſs gefragt werden, ob denn die eben betrachtete paulinische Doktrin so ganz singulär sei, daſs sie nicht ihre Parallelen habe in der übrigen Literatur des N. Ts. und im Grunde nur in anderer Terminologie und dialektischer Begründung das ausfüre, was anderswo angedeutet und angebahnt ist.

II. Das Verhältnis der pauliniſchen Rechtfertigungslehre zur Reichspredigt Christi. Wir fassen zunächst die synoptische Tradition dieser Reichspredigt in's Auge. So sehr uns hier ein Gegensatz vor Augen zu treten scheint, sofern der scharf antithetischen Stellung des Apostels dem Gesetze

Digitized by Google

gegenüber der Herr vielmehr von Anfang an in eminent positiver Weise sein Verhältnis zum Gesetz bestimmt, Math. 5, 17 ff. — eine Erklärung, die doch ausdrücklich nirgends dementirt wird, so zeigt sich doch der Zusammenhang des Apostels mit der Reichspredigt vor Allem schon in der Bedeutung, welche der Begriff der δικαιοσύνη auch für die letztere hat. Die δικαιοσύνη ist das wesentliche Charakteristikum des Reichs Matth. 6, 33 und die Bedingung der Teilnahme an demselben Matth. 5, 20, und die letztere Stelle zeigt insbesondere, wie des Herrn Predigt wesentlich auch durch den Gegensatz zum Pharisäismus motivirt war, wie die Doktrin des Paulus auf diesem Gegensatz beruht. Freilich ist an der zuletzt genannten Stelle die δικαιοσύνη in einem anderen Sinn gemeint als dem spezifisch paulinischen. Die bessere Gerechtigkeit ist ja hier one Frage, die in höherem Maße der Gesetzesnorm nach ihrem tiefsten Sinne angepaßte Gesinnung und Handlungsweise. Daß aber die δικαιοσύνη als göttliche Anerkennung menschlicher Berechtigung zur Gottesgemeinschaft ein Gut ist, das von Gott her mitgeteilt werden muß, das geht aus der Seligpreisung der πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην Matth. 5, 6 hervor. Denn hier kann δικαιοσύνη weder die subjektive der Gesetzesnorm entsprechende Beschaffenheit des Menschen sein, noch die göttliche Anerkennung der letzteren, sondern sie muß eine zunächst nur mit Rücksicht auf die Sehnsucht darnach von Gott ausgehende Anerkennung sein, welche dann sofort den Eintritt in die irdische Reichsgemeinde und in die Gottesgemeinschaft in sich schließt, soweit die letztere in dieser irdischen Entwicklungszeit möglich ist. Während also allerdings für den Eintritt in das vollendete Himmelreich eine Leistung gefordert wird, welche die pharisäische überbietet, so erscheint für den Eintritt in diese irdische vorbereitende die durch das Urteil Gottes ohne Rücksicht auf eine bestimmte menschliche Leistung festgestellte Gerechtigkeit nötig. Es kann nun aber weiterhin kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese δικαιοσύνη im Wesentlichen identisch ist mit der Sündenvergebung bezw. auf ihr beruht, also sich ganz in Analogie mit der paulinischen Auffassung stellt. Schon auf Grund der alttestamentlichen Weissagung wird ja bereits bei der Johannestaufe die ἄφεσις ἁμαρτιῶν als Reichsgut in Aussicht genommen, Marc. 4, 4. Luc. 3, 3. Die Sündenvergebung erscheint offenbar als eigentliche messianische Prärogative, welche Jesus zum Aergernis der Pharisäer ausübt Matth. 9, 7. — ja wiederholt bezeugt er, daß seine Aufgabe eben gerade darin bestehe, die Sünder zu suchen Matth. 9, 13. parall. Luc. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Das Bedürfnis der Sündenvergebung spricht er aus im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Luc. 18, 10, wo ja auch das Wort δικαιοῦσθαι ganz im paulinischen Sinne gebraucht wird, V. 14. Freilich im Unterschied von der dialektisch sondernden Art des Paulus faßt der Herr doch mehr die verschiedenen Seiten zusammen: die Wiederherstellung des Rechtsverhältnisses zu Gott und die tatsächliche ethische Neugestaltung. Ohne Zweifel setzt das Kindschaftsverhältnis, in das er die Jünger Gott gegenüber einführen will, vor Allem die Vergebung der Sünden voraus, aber dieses letztere Moment wird nicht immer ausdrücklich von der tatsächlichen gehorsamen Rückkehr in dieses Verhältnis seitens des Menschen geschieden. Die prinzipielle Bedeutung der Sündenvergebung wird ja nirgends anschaulicher geschildert als im Gleichnis vom verlorenen Sohn, und es ist hier deutlich, daß die υἱοθεσία nicht ohne einen Akt der Vergebung möglich ist — ebenso klar aber ist, daß gerade bei dieser anschaulichen Schilderung — die rechtliche und die faktisch ethische Veränderung des Verhältnisses des Sünders zu Gott gar nicht zu unterscheiden ist. Darum eben wird auch der Begriff der δικαιοσύνη nicht auf das durch die Sündenvergebung hergestellte Normalverhältnis des Menschen zu Gott beschränkt. Dazu kommt, daß der Herr überhaupt noch nicht in der Lage war, allgemein die Sündenvergebung anzubieten, da die letztere mit der Vollendung seiner eigenen Person und seines Werkes zusammenhing. Deswegen wird derjenige Ausspruch, in welchem am deutlichsten die Vergebung als rechtes Reichsgut, das darzubieten ist, bezeichnet wird, auch als Wort des Auferstandenen berichtet, das Wort des Auftrags an die Jünger, die μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν zu predigen in aller Welt Luc.

Digitized by Google

24, 47. Noch bedeutsamer freilich ist ja das andere Wort, das in feierlicher Stunde der Herr geredet: sein Blut ist das Blut der καινὴ διαθήκη und das Wesen dieses Bundes ist die ἄφεσις ἁμαρτιῶν Matth. 26, 28 parall. Bestimmter konnte er es seiner Gemeinde nicht einprägen, daſs die volle Gottesgemeinschaft, welche sich im Himmelreich eröffne, nur zugänglich sei auf Grund der Sündenvergebung und daſs die letztere den Menschen prinzipiell in ein neues Verhältnis Gott gegenüber stelle. Sachlich wird also von einem Unterschied zwischen einer solchen prinzipiellen Sündenvergebung und der paulinischen δικαίωσις nicht die Rede sein können.

In den Worten der Einsetzung des Abendmahls findet aber auch die paulinische Lehre von der Begründung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung durch das Opfer Christi ihre Quelle. Denn wie immer man dogmatisch diese Worte ὑπὲρ oder περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον fassen möge, das kann kein Zweifel sein, die Sündenvergebung wird abhängig gesetzt von dem Kreuzestod Christi. Je weniger der Herr auf Verständnis für den Gedanken des leidenden Messias rechnen durfte, je mehr alle seine desfallsigen Andeutungen selbst den eigenen Jüngern ein Räthsel blieben, desto weniger konnte er daran denken, die Heilsnotwendigkeit des Todes, dessen pragmatische Notwendigkeit nicht einmal begriffen wurde, reichlicher seinen Zuhörern zu erklären. Daſs aber von Anfang an die messianische Sündenvergebung nur im Zusammenhang mit seinem Leiden und Sterben möglich erschien, das beweist eben der Umstand, daſs er selbst diese Sündenvergebung nur ausnamsweise darbot und namentlich bei der durch seine Jünger geübten Reichspredigt Matth. 10, ff. par. einen dahin zielenden Predigtauftrag nicht gab. So erklärt sich, wie gerade die schärfere Fixirung dieser centralen Wahrheit der Herr seiner Jüngergemeinde überlassen konnte, indem er sich begnügte, die Stamina in einer Feier, der einzigen, die er für die Gemeinde anordnete, derselben zur Bewahrung und Festhaltung anzuvertrauen. Diese Verknüpfung der Wahrheit von der Sündenvergebung mit seiner Person hatte auch noch die weitere Folge, daſs in Bezug auf die subjective Bedingung der Vergebung eine scheinbare Differenz zwischen dem Herren und seinem Apostel hervortritt. Obgleich auch in der synoptischen Tradition die Aufforderung des Herrn zum Glauben an ihn nicht fehlt, so erscheint die πίστις doch mehr Bedingung für seine Wunderwirkung als für den Empfang der Sündenvergebung Matth. 8, 10. 15, 28. 13, 58 und ff. zu sein. Dagegen wird als Bedingung für die Sündenvergebung vor Allem die μετάνοια geltend gemacht. Es darf nur an den Schluſs der drei Gleichnisse Luc. 15 erinnert werden, wo es der ἁμαρτωλὸς μετανοῶν ist, der zum Gegenstand der Freude wird. Und in den Gerichtsweissagungen wie Matth. 11, 20 ff. Luc. 13, 2 ff. wird eben der Mangel der μετάνοια als Grund des Gerichtes geltend gemacht. Natürlich tritt die πίστις deswegen zurück, weil er selbst Gegenstand des Heilsglaubens erst als der Gekreuzigte und Auferstandene wird. Andererseits schließt ja auch die μετάνοια die Beziehung auf ihn selbst schon in sich. Die geforderte Aenderung des νοῦς ist nicht möglich, one die Hingabe an ihn. Deswegen ladet er die κοπιῶντας und πεφορτισμένους zu sich ein Matth. 11, 28 und zu sich wollte er die Kinder Jerusalems ἐπισυναγαγεῖν, die, weil sie das nicht wollten, dem Gericht verfallen Matth. 23, 37. 38. Ueberhaupt bedarf es ja nicht erst des Nachweises, daſs in der Art, wie er die Reichszugehörigkeit von dem Verhältnis der Menschen zu seiner Person abhängig macht, auch schon das gegeben ist, daſs das Reichsgut, also vor Allem die Sündenvergebung, nur auf Grund dieses Verhältnisses zu seiner Person dem Einzelnen zu teil werden kann. Es wird darum auch in dieser Beziehung festzuhalten sein, daſs wie die δικαίωσις nur der positive, prinzipielle Ausdruck für die ἄφεσις ἁμαρτιῶν ist, so auch die paulinische πίστις sich nur als die positive, prinzipielle Wendung der μετάνοια darstellt, die doch auch die Voraussetzung bei Paulus ist. Freilich steht damit im Zusammenhang, daſs auch in der Betrachtung das ethische Moment in der πίστις von dem, kurz gesagt, religiösen nicht getrennt ist, daſs der Glaube, sofern er die Voraussetzung der Sündenvergebung ist, noch nicht von der in der μετάνοια schon liegenden

Digitized by Google

Umwandlung der ethischen Gesinnung unterschieden wird, und da die Reichspredigt des Herrn keine Veranlassung hat, dem Begriff des Verdienstes sich besonders entgegenzustellen, so ist auch keine besondere Vorsorge getroffen gegen die Möglichkeit, den Glauben als irgendwie von dem menschlichen Willen abhängig zum Verdienst zu stempeln. Auf die Frage nach dem Zustandekommen des Glaubens haben wir in der Reichspredigt des Herrn noch weniger eine eingehendere Antwort zu erwarten als in der Doktrin des Apostels, welche ja die Zuständlichkeit des Menschen in seinem vorchristlichen Zustande zum Gegenstand einer eingehenderen Betrachtung macht.

Wol setzt der Herr die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen voraus. Dass die *δίκαιοι* Matth. 9, 13 par. im ironischen Sinne gemeint sind, wird sich unmöglich leugnen lassen. Die schlechthin allgemeine Forderung der *μετάνοια* hätte ja keinen Sinn one die Voraussetzung allgemeiner Sündhaftigkeit. Dass diese Sündhaftigkeit nicht lediglich so zu sagen auf einem Induktionsbeweis aus der tatsächlichen Erfarung beruht, zeigen Stellen wie Marc. 10, 18. Auch die Reichspredigt des Herrn setzt offenbar eine auf der natürlichen Herzensbeschaffenheit beruhende Unmöglichkeit, das vollkommen Gute zu tun, vergl. Matth. 15, 19. mit 12, 33. 34 voraus; ja man wird die Stelle Matth. 11, 11 kaum anders erklären können, als dass der Herr den Grund, warum der Täufer Anstoß an ihm nehmen muss, darin findet, dass er eben zu den nur vom Weibe Geborenen gehört und dass eben darum der kleinere im Himmelreich größer ist als er, weil der letztere ein neues Prinzip des Lebens in sich trägt. Die Zurückfürung der Sünde auf das einheitliche Prinzip der *σὰρξ* aber ist immerhin eine Consequenz, welche erst Paulus gezogen hat. Dass der Herr eine schlechthinige Aufhebung der tatsächlichen Sünde mit dem Eintritt in das Himmelreich nicht voraussetzte, ergiebt sich schon aus der im Herrengebet den Jüngern erteilten Anweisung, um Vergebung der Sünden zu beten. Nicht minder setzt auch das Gleichnis Matth. 13, 24 ff. voraus, dass die Glieder des Reichs, so lange sie noch in der Entwicklung begriffen sind, von denen nicht leicht getrennt werden können, welche prinzipiell dem Geiste des Himmelreichs ferne stehen. Allein die prinzipielle Vergebung wird auch offenbar als wirksam für diese noch vorhandenen Sünden gedacht, sofern die *μετάνοια* dabei wirksam bleibt. Der Vaterunser-Bitte um Vergebung ist die Erhörung ja eben auf Grund des Kindesverhältnisses gewiss, von dem aus sie vorgetragen wird. Die *μετάνοια* ist also das auch für die Teilnahme am vollendeten Himmelreich Entscheidende, Matth. 11, 20 ff., Luc. 16, 30. Diese *μετάνοια* muss sich natürlich aber in der Lebensgestaltung auch offenbaren und so wird denn auch vom Herren das Tun als Maßstab für die letzte Gerichtsentscheidung ausgesprochen Matth. 7, 21, 24 ff., 25, 21 ff. Es ist die natürliche Voraussetzung, dass eine in ethischer Richtung unwirksame Zuwendung zum Himmelreich überhaupt keine *μετάνοια* wäre. Wenn so allerdings das ethische Moment in der *μετάνοια* von der religiösen Beziehung noch weniger trennbar ist als bei der paulinischen *πίστις* und so a priori freilich mit der Herzensstellung, welche Voraussetzung für den Empfang der *μετάνοια* ist, eine auch sittlich sich wirksam erweisende Kraft verbunden gedacht wird, so zeigt der Herr noch überdies, wie psychologisch aus der Sündenvergebung die Liebe als das ethische Grundprinzip folgen muss, Luc. 7, 40 ff. Matth. 8, 23 ff. und die 4te Vaterunserbitte, weswegen denn der im Gericht zu machende Schluss von dem Tun auf die Herzensstellung mit Recht auf Giltigkeit Anspruch machen kann, woraus aber selbstverständlich nicht folgt, dass die Teilnahme am vollendeten Himmelreich nicht doch lediglich in der prinzipiellen, nur durch die *μετάνοια* bedingten Sündenvergebung und der damit gegebenen Zulassung zum geschichtlichen Himmelreich ihre Begründung findet. Weniger deutlich allerdings als vom Apostel wird vom Herren das Moment einer das sittliche Grundwesen des Menschen umändernden Gottestat hervorgehoben, das zu jener prinzipiellen Veränderung unserer — dass ich so sage — rechtlichen Stellung zu Gott hinzuträte, jene nicht mehr nur auf dem Wege der Reflexion und der freien Willensentschließung sich vermittelnde Wirkung des Gottesgeistes. Auch in dieser Beziehung dürfte

Digitized by Google

daran zu erinnern sein, daſs die Lehre vom Geist, wie von dem Heilswert seines Todes zu den Mysterien gehörte, welche wärend seiner geschichtlichen Wirksamkeit unverständlich sein mussten. Doch liegt in der Art, wie der Herr das einzelne Tun als notwendiges Erzeugnis der Herzensstellung betrachtet, Matth. 7, 17 ff., 11, 33 ff., 15, 18 ff., und daher consequent eine Aenderung des Herzens fordert, der Hinweis auf eine überempirische Vermittlung dieser Aenderung durch das Himmelreich. Dem Wort vom Himmelreich wird ja auch eine wachstümliche Kraft zugeschrieben in dem Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld, welche nur als Bereicherung des menschlichen Geisteslebens mit einer neuen Motivationskraft gedeutet werden kann und die Bedeutung, welche er seiner persönlichen Gemeinschaft offenbar zuschreibt, ist nur erklärbar, wenn eine über die bloße Anregung des Intellekts und Willens durch sein Lehrwort hinausgehende direkte Wirkung seiner Person auf das Herz angenommen wird. So wird man denn auch in dieser Richtung in den Gedanken des Apostels Paulus nur die weitere Ausführung dessen sehen, was von dem Herrn selbst ausgesprochen war.

Dagegen hat allerdings der Herr nicht mit dem Apostel im Gesetze in erster Linie die zur Gewinnung der *δικαιοσύνη* bestimmte und doch für diesen Zweck in Warheit nicht brauchbare, also nur pädagogisch wirkende Heilsanstalt gesehen, deren Bedeutung mit seinem Kreuzestod aufhört. Seine Polemik richtet sich nur gegen den Versuch des Pharisäismus, das Gesetz zu überbieten und in Warheit zu entleeren. Vielmehr erscheint seine Stellung zum Gesetze ausschließlich positiv auf Herausstellung des wahren Gehalts und Erfüllung desselben hingerichtet. Soferne diese energische Position freilich die Negative auch in sich schloſs, hatte der Herr durch die geschichtliche Situation keine Veranlassung, dieselbe hervorzukehren, da die Frage nach dem Verhältnis der Heidenwelt zur Gemeinschaft des Gottesreiches noch nicht in concreto vorlag.

Die johanneische Darstellung der Predigt Christi scheint nun in einer Beziehung dem paulinischen Gedankenkreise noch ferner zu stehen als die synoptische, soferne das dialektische Moment gegen das contemplative und mystische noch mehr zurücktritt, als in der synoptischen Reichspredigt. Die Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld droht zu verschwinden in der Herstellung eines positiven, schlechthin neuen Lebensgehaltes, der Begriff der *ζωή* greift über den Gedanken der *δικαίωσις* hinüber. Die letztere ist als selbstverständliches Moment in die durch Gottestat gesetzte Herstellung einer neuen religiösen und sittlichen Persönlichkeit aufgenommen. Es fehlt ja nicht an Hindeutungen auf dieses Moment der Vergebung. Wenn 3, 36. das Nichtsehen des Lebens dem Bleiben des Zornes Gottes über einem Menschen gleich gesetzt wird, so ist ja klar, daſs die *ζωή* die Vergebung der Sünde involviren muſs, da der Zorn Gottes als Correlat der Schuld angesehen werden muſs. Es ist für den Gläubigen die *κρίσις* aufgehoben, V. 18; aber gleich im folgenden Vers erscheint dann auch die *κρίσις* wieder als jetzt schon vor sich gehender innerlicher Prozeſs. So ist es doch immer wieder ein Zusammenschauen der Momente, durch welches die dialektische Sonderung der Momente aufgehoben wird. Wenn dadurch die Vergleichung mit der paulinischen Rechtfertigung etwas erschwert wird, so scheint dagegen die reichliche Anwendung des Begriffs der *πίστις* eine solche um so mehr zu erleichtern. Die *πίστις* ist ja auch hier die einzige Bedingung der *σωτηρία* und da die *ζωή* in ihrer ethisch religiösen Bedeutung unmittelbar mit der *ζωή* im Sinne vollendeter Zuständlichkeit und Teilnehmung am Himmelreich zusammen geschlossen wird, cf. 5, 24, so scheint auch noch mehr als bei Paulus in der *πίστις* unmittelbar die Garantie für die vollendete *σωτηρία* gegeben zu sein. Allein auch die *πίστις* nimmt hier diese eigentümliche Färbung der Mystik an. Zwar ist 3, 14. 15 ganz im paulinischen Sinn der gekreuzigte Christus als Glaubensobjekt gesetzt und der Gedanke der Opferhingabe des Herrn für die Welt und die Seinen kommt hier noch öfter als in der synoptischen Tradition zum Ausdruck, 6, 51. 10, 15. 17, 19. Allein es zeigt sich doch immer wieder, wie auch hier beides, Tod und Auferstehung, zusammengenommen wird und die Person des Herrn nach allen Beziehungen hin als Objekt des Glaubens erscheint,

Digitized by Google

so daſs der Glaube vorzugsweise als persönliche Verbindung mit Christo in Betracht kommt, nicht als Vertrauen auf die Leistung des Herrn, sondern als Hingabe an ihn und deswegen auch von der Liebe, wie sie z. B. 14, 23 gefordert wird, kaum zu unterscheiden ist. Dagegen findet die Seite der paulinischen Doktrin, welche in der Verbindung mit Christo allerdings die Vermittlung zwischen dem neuen Kindschaftsverhältnis und der tatsächlichen Bewärung desſelben kennen lehrt, eben das mystische Element der paulinischen Doktrin, hier die reichlichste Ausfürung, namentlich in den sog. Abschiedsreden c. 14—16. Der Paraklet erscheint als der Träger des neuen Lebensprinzips, in welchem Christus selbst eingeht in das subjektive Leben und sich zu einer Einheit verbindet, welche über das bewußte und gewollte Eingehen auf die von Christo ausgehenden Impulse hinausreicht und diese letzteren erst ermöglicht, 14, 23. 15, 1 ff. Der Gedanke der Wiedergeburt hat ja hier seinen bestimmtesten Ausdruck gefunden, 1, 12. 13. 3, 3. 5. Es gehört zu der Eigenart der Selbstmitteilung des Herrn nach dem johanneischen Bericht, daſs auch die Zeitdifferenzen gewissermaßen auslöschen, an Stelle der Entwicklung ein fertiger abgeschlossener Zustand tritt und deswegen gewisse Fragen, die in der Rechtfertigungslehre ihren Ausdruck erheischen, wie die Frage nach der bleibenden Sünde der Reichsgenossen, nach der Beurteilung des Tuns im Gericht u. s. w., eigentlich gar nicht aufgeworfen oder wie 15, 2. 5. 6. nur kurz berührt werden. Im Ganzen aber wird man sagen dürfen, daſs auch, den johanneischen Bericht zu Grunde gelegt, die paulinische Rechtfertigungslehre nur die dialektisch sondernde Ausfürung der Grundgedanken der Predigt des Herrn selbst ist.

Der paränetischen Tendenz der epistolischen Literatur entspricht es, wenn der erste Johannesbrief auf Grund des Typus des 4ten Evangeliums die ethischen Fragen doch in etwas schärferer Sonderung hervorhebt, wärend auf der einen Seite freilich 3, 9 die Unmöglichkeit des Sündigens seitens dessen, der aus Gott geboren ist, behauptet, also eben auch hier das Moment der Entwicklung gewissermaßen überflogen ist, wird doch auf der anderen Seite auch denen, welche schon im neuen Leben stehen, gesagt, daſs die Behauptung, sie haben keine Sünde, eine Selbstverfürung sei, 1, 8. Dies Bedürfnis der Sündenvergebung tritt nicht nur als Ausgangspunkt des neuen Lebens hervor 1, 7, sondern auch als fortgehendes Bedürfnis des christlichen Lebens 2, 1, und wie das Blut Christi als Grund der Sündenvergebung im prinzipiellen Sinne hervorgehoben wird 1, 7. 9, so ruht auch diese weitere Vergebung auf Christo als dem ἱλασμὸς unserer Sünden 2, 2. Es wird aber ebenso die Möglichkeit des Heraustretens aus der Gemeinschaft mit Christo gesetzt in der bekannten Stelle von der Sünde zum Tode, 5, 16, aber auch sonst, z. B. 2, 2, 28 und weiter tritt der Unterschied der πίστις als des religiösen Verhältnisses von der ἀγάπη als dem ethischen Verhältnis schärfer hervor, 5, 1 ff., und die psychologische Vermittlung des neuen ethischen Verhaltens mit dem religiösen, wenn Cap. 4, 10 die Liebe als Erzeugnis der Gottesliebe gegen uns, die uns versönt hat, dargestellt, wenn der Ausblick auf die Paruſie Christi als Motiv für das eigene ἁγνίζειν geltend gemacht wird 3, 3. Gerade diese Züge zeigen uns, wie eine concretere Ausfürung und Detaillirung der, daſs ich so sage, concentrirten Begriffe des Evangeliums in der Richtung auf die paulinische Doktrin führt.

Wenn indeſs das Verhältnis der johanneischen Anschauung zu der paulinischen immerhin mehr als das des Nebeneinander bezeichnet werden kann, so tragen die Ausfürungen der noch übrigen neutestamentlichen Literatur, der petrinischen Briefe und des Hebräerbriefes, mehr den Charakter noch unvollkommener Bildungen; bekommen wir doch aus den bekannten Mitteilungen des Apostels Paulus über sein Verhältnis zu Petrus Gal. 2, 11 ff. den Eindruck, daſs der letztere an dogmatischer Klarheit relativ unselbständig erst durch Paulus zu einer schärferen Fixirung seiner eigenen Anschauungen veranlaſst wurde, one doch natürlich die paulinische Doktrin sich in aller Schärfe aneignen zu können, aber auch ohne sich darum im Widerspruch mit ihr zu wissen. Daſs die Sündenvergebung das erste und wichtigste Reichsgut sei, das war ja freilich für ihn von

Digitized by Google

Anfang an Voraussetzung. Die ἄφεσις ἁμαρτιῶν sah er von Anfang an als die spezifische Frucht der Taufe auf den Namen Jesu an, Act. 2, 38, und dass jeder, der in's Reich Gottes eingehen wolle, dieser Vergebung bedürfe, konnte ihm ja auch nicht fraglich sein. Wenn aber Paulus Gal. 2, 16. das Einverständnis darüber bei seinem Mitapostel voraussetzt, dass der Mensch durch die ἔργα νόμου nicht gerechtfertigt werde, sondern lediglich durch den Glauben, so muss man doch schließen, dass Petrus in der Tat im Begriff der δικαίωσις denselben Sinn fand, den er mit der ἄφεσις ἁμαρτιῶν verknüpft hatte. Er zieht es dann freilich vor, die prinzipielle Bedeutung der Sündenvergebung in den umfassenderen Ausdruck σωτηρία aufzunehmen, cf. Act. 2, 20. 40. 15, 11.; 1 Petr. 1, 9. Mit dem Eintritt in die Reichsgemeinde ist die Rettung aus dem messianischen Gerichte prinzipiell verbürgt, eben weil die Sündenvergebung dadurch mitgeteilt ist; cf. 1 Petr. 3, 20. 21, wo die Rettung der Noachiden aus dem Wasser der Flut als Typus der Taufe betrachtet wird, sofern die letztere uns dadurch rettet, dass sie den Anspruch auf eine συνείδησις ἀγαθή gewährt. Als Bedingung dieser Sündenvergebung wird nun die μετάνοια vor Allem angesehen Act. 2, 38. Sie schließt freilich den Glauben wesentlich in sich als Anerkennung des von Gott eingesetzten Messias und Vertrauen auf seinen Namen als das Mittel der Errettung. Da das βάπτισμα als Mittel der Sündenvergebung auf den Namen Jesu erfolgt, so schließt die Taufe ja ohne Frage den Glauben in sich, und insoferne kann Paulus a. a. O. auch mit Recht voraussetzen, dass Petrus auch seine Lehre vom Glauben als dem Grund der Gerechtigkeit teile; dabei ist dann aber allerdings nicht zu verkennen, dass der Glaube bei Petrus nicht die spezifische Richtung auf den Tod Christi innehält, vielmehr die Person Christi überhaupt namentlich auch den durch Gott erhöhten zukünftigen Vollender des Reiches umfasst. Wol begründet auch Petrus die Sündenvergebung wesentlich auf den Tod Christi, 1 Petr. 2, 24. 3, 18. 1, 2. 18; allein der Glaube hat es eben nicht nur mit der Sündenvergebung und dem neuen Verhältnis der Gerechtigkeit zu tun, sondern die πίστις ist das Vertrauen auf die Heilswirksamkeit Christi überhaupt, auch auf die noch bevorstehende zur Vollendung des Reichs; sie enthält also ein Moment der Hoffnung in sich, und, sofern sie die Anerkennung Christi als des Messias in sich schließt, also auch die Unterordnung unter dessen Forderungen, ist sie wesentlich ein ethisches Verhalten und ist insofern die Bezeichnung für die allgemeine Christengesinnung, die unter allen Aufgaben und Leiden des Christenlebens bewährt werden muss; sie ist das subjektive Correlat zur σωτηρία, 1 Petr. 1, 5. 7 ff. u. s. f., und wie die σωτηρία eben die Sündenvergebung nur als Moment in sich enthält, so ist auch die Beziehung der πίστις auf den Tod Christi nur ein Moment in ihrem allgemeinen Begriff. Darum mangelt trotz der Einstimmung mit Paulus die scharfe Scheidung zwischen der Erneuerung des Rechtsverhältnisses zu Gott und des ethischen Lebensstandes. Die πίστις ist eben überhaupt Moment dieses neuen Lebens. Auch darin ist Petrus mit Paulus einverstanden, dass er die Herstellung eines neuen ethischen Lebens auf Gottestat zurückführt. Als Medium dieses neuen Lebens wird aber der λόγος θεοῦ ζῶντος καὶ μένοντος angegeben 1, 23, im Anschluss an die Art, wie der Herr im Worte den Träger des göttlichen Reichsgutes sieht. Es fragt sich, in welchem Verhältnis das Wort zu dem Geiste steht, von dem Petrus ja wol auch zu reden weiß. Die Reichsgenossen bekommen in der Taufe auch den h. Geist, Act. 2, 38; 1 Petr. 1, 2. 4, 14. Nun ist richtig, daß dieser Geist nicht in erster Linie als Grundlage eines neuen ethischen Lebens gefasst wird, sondern als Grundlage der charismatischen Begabung, doch möchte ich nicht ganz so unbedingt, wie dies Weiß tut (Theol. des Neuen Test. S. 146), diese Geistesbegabung nur als charismatische bezeichnen. Das ἁγιάζειν und ἁγνίζειν, das auf den Geist zurückgeführt wird, hat ja freilich zunächst negative Bedeutung, der ἁγιασμὸς, 1 Petr. 1, 2, ist nur die Herausnahme aus der Sündengemeinschaft analog dem σωθῆναι ἀπὸ τῆς σκολιᾶς γενεᾶς ταύτης, Act. 2, 40; aber auch dies Negative hat ethischen Wert. Man wird also das πνεῦμα auch nicht nur als Mittel der Befähigung des Christen zur Wirksamkeit für die Gemeinde

Digitized by Google

betrachten können. Nichtsdestoweniger ist zuzugeben, daſs die entscheidende Wirkung auf das ethisch-religiöse Leben von Petrus nicht wie von Paulus auf den Geist zurückgeführt wird, sondern auf das Wort. Ist dies freilich auch vom Geiste Gottes selbst beseelt, 1 Petr. 1, 12, und vermöge desselben wirkungskräftig, so teilt es doch den Geist nicht in einem Akt mit. Vielmehr muſs es diese innere Umwandlung auch schon wirken als berufendes. Das neue ethische Lebensprinzip ist also nicht erst Konsequenz des durch die Taufe gesetzten Kindschaftsverhältnisses, sondern dieses letztere setzt die ethische Umwandlung eigentlich schon voraus, 1 Petr. 2, 2, sodaſs allerdings der Gedanke nicht deutlich ausgeschlossen ist, daſs die Anerkennung der Gerechtigkeit seitens Gottes auch schon durch die tatsächliche Umwendung des Menschen zu einem neuen Leben motivirt wäre. Dieser Gedanke wird vielmehr nur dadurch abgewehrt, daſs die Sündenvergebung lediglich vom Todesleiden Christi abgeleitet wird, also auch der Glaube seiner ethischen Bedeutung nach zu dem Heilswert Christi ein neues Motiv nicht mehr hinzufügen kann, aber an sich ist der Glaube nicht so gedacht, daſs er nicht ein solches Motiv abgeben könnte.

Obgleich das Wort nur als eine wachstümliche, in den Menschen eingehende Macht angesehen wird und als *γάλα λογικὸν ἄδολον* auch fortwärend das Wachstum vermittelt a. a. O., so vollzieht sich dies Wachstum doch nicht unabhängig von dem menschlichen Willen und Streben. Der in der Taufe geschehene *ἁγιασμὸς*, die Loslösung von der Sündenschuld, muſs auch das psychologische Motiv werden für die tatsächliche Ablegung der Sünde, 2, 1. 21; 4, 1 f. Ebenso ist die *πίστις*, dieses Vertrauen auf den Heilsgott und auf Christus als den Heilsgrund und Heilsbringer, das psychologische Motiv für einen gottwolgefälligen Wandel. Ebenso muſs die Furcht vor dem Richtergott, 1, 17, wie der Gedanke, daſs nur der *δίκαιος* von ihm Errettung zu erwarten hat, 3, 11, zum Kampf wider die Sünde treiben. Obgleich das Gericht wesentlich die Werke ins Auge faſst, 1, 17, ist doch die *πίστις* die Heilsgarantie auch diesem letzten Gerichte gegenüber. Nur der Unglaube, die *ἀπείθεια*, die prinzipielle Nichtunterwerfung unter den Messias und seinen Heilsweg, führt die *ἀπώλεια* herbei, 2, 8. Der Gläubige als *δίκαιος* wird wol den Ernst des Gerichtes auch empfinden, aber doch der *σωτηρία* nicht verlustig gehen, 4, 18. Damit ist denn auch gegeben, daſs die in der Taufe empfangene Sündenvergebung prinzipiell wirksam bleibt, so lange der Glaube vorhanden ist. Die wesentlichste Differenz auch der Heilslehre des Petrus der paulinischen gegenüber beruht am Ende darauf, daſs er die Anschauung vom Gesetz als eines Mittels zur Herstellung der Gerechtigkeit nicht zur Voraussetzung hat und darum auch nicht das Interesse, die Herstellung des Rechtsverhältnisses zu Gott in der durch Christum vermittelten Sündenvergebung für sich zu fixiren.

Wir dürfen uns schließlich darauf beschränken, bezüglich des Hebräerbriefs zu bemerken, daſs sein Glaubensbegriff mit dem petrinischen die größte Ähnlichkeit hat und nicht minder die Vorstellung von der Wirkung des Todes Christi und von der Vermittlung desselben durch die Taufe, 10, 22. 23. So eigentümlich die Terminologie des Briefes zum teil ist, die namentlich bezüglich des Begriffes der *τελείωσις* der Untersuchung ja einen besonderen Reiz bietet, so möchte doch der bedeutsamste Unterschied von der petrinischen Anschauung in den unser Thema berührenden Punkten vor Allem nur darin bestehen, daſs er, wie Paulus dem *νόμος*, so seinerseits dem alttestamentlichen Kulte die neutestamentliche Heilsanstalt gegenüberstellt, und darum auch dem Petrus gleich die Sünde des Abfalles der aushaltenden *πίστις* gegenüber schärfer betont. Im ganzen aber mögen diese Andeutungen über das Verhältnis der außerpaulinischen epistolischen Litteratur zur Rechtfertigungslehre des Apostels zeigen, daſs mit Ausnahme des Jakobusbriefes die Differenzen zwar sehr charakteristisch, aber doch nicht eigentlich prinzipieller Natur sind.

III. Überschreiten wir die Grenzen des kanonischen Schrifttums, so müssen wir zunächst eigentlich ganz darauf verzichten, eine zusammenhängende Behandlung der Fragen zu finden, welche der Apostel Paulus bei Ausbildung seiner

Digitized by Google

Theorie von der Rechtfertigung im Auge hatte. Es ſind doch zunächſt höchſtens Anklänge an pauliniſche Redeweiſen, die wir bei einem Clemens Romanus, cf. ad. Cor. I. 32, oder Polykarp finden. Wenn, wie die Tübinger Schule vorausſetzte, alles Judenchriſtentum wäre, was nicht die Sprache pauliniſcher Dogmatik redet, dann könnte man freilich von einer Entwicklung des Heidenchriſtentums nicht reden, one das Material dazu aus den Schriften des Apoſtels ſelbſt ſich zu verſchaffen. Allein gerade das iſt die Signatur des Heidenchriſtentums, daſs es jenen eigentümlichen Standpunkt ſeines Apoſtels dem Phariſäismus gegenüber gar nicht begriff. Für die ἄνομοι war gerade der νόμος nicht eine veraltete unbrauchbar gewordene Anſtalt zur Erlangung der δικαιοσύνη, ſondern die neue notwendige Norm des chriſtlichen Lebens — für die Heiden gewann gerade mit der Taufe ein νόμος Geltung — natürlich nicht der ſpezifiſch altteſtamentliche, aber der chriſtliche. An die Taufe hatte nicht nur der Apoſtel, ſondern auch die übrige apoſtoliſche Litteratur die entſcheidende ἄφεσις ἁμαρτιῶν geknüpft, aber je größer auf heidniſchem Boden die mit der Taufe eintretende Kriſis war, um ſo mehr konnte der Gedanke entſtehen, daſs die Wirkung der Taufe ſich in gewiſſem Sinne erſchöpfe in dieſer Kriſis. Betrachtete man die heidniſchen Götter als Dämonen, durch welche der Teufel ſein Regiment über die Menſchen füre, ſo muſste die Taufe als Befreiung aus dieſer Knechtſchaft nicht nur die Bande der alten Schuld löſen, ſondern auch die Herrſchaft der Sündenmacht tatſächlich aufheben und die Konſequenz konnte nur ſein, daſs ein deſto treueres Halten des neuen Geſetzes gefordert wurde. War vielfach der Übergang zum Chriſtentum nicht möglich one tatſächlichen Bruch mit Fleiſchesſünden, in denen man bis dahin ungeſtört gelebt hatte, one einen Bruch mit der ganzen alten Lebensgemeinſchaft, und fülte man ſich dagegen nun getragen von dem Geiſt der neuen Gemeinſchaft und von ihren Lebensordnungen, ſo war es natürlich, daſs die Frage, wie man der Anerkennung ſeiner Gerechtigkeit vor Gott ſicher werden und bleiben könne, zurücktrat gegen das Bewuſstſein der größeſten Änderung, die man tatſächlich erlebt, und daſs man die Garantie der Teilnahme am vollendeten Himmelreich in der Treue der Teilnahme an den Lebensordnungen der Gemeinde fand und weniger an den prinzipiellen Ausgangspunkt als an die Gnadentat dabei dachte, durch welche man herausgehoben worden war aus dem alten heidniſchen Zuſtand. Je neuer der Gedanke des Gerichtes für den Heiden war, je wichtiger der hohe Gedanke der Selbſtverantwortlichkeit dem heidniſchen Fatalismus gegenüber, deſto naturgemäßer auch die Folgerung, daſs in dieſem Gericht nur das Tun der Freiheit gelte, wie es durch die Taufe ermöglicht worden war. Schien der Mittelpunkt und die Quelle aller Sünde die Idolalatrie zu ſein und dieſe letztere auf dem Trug von Dämonen zu beruhen, ſo lag eigentlich auch die Sünde nicht ſowol im Herzen des Menſchen, ſondern ſie war eine äußerliche Bindung und mit der Aufhebung dieſer dämoniſchen Macht war auch die Unfähigkeit des Menſchen zur Geſetzeserfüllung hinweggenommen. Der Gedanke, daſs die Sünde als eine noch fortwirkende Macht dem Herzen anhafte, lag ferne und damit eben auch die Frage, wie ſich der Chriſt troz der Sünde ſeines Anteils am Gottesreich freuen könne, deren Löſung die Lehre von der Rechtfertigung ſein ſollte. Von hier aus erklärt ſich, inwiefern die pauliniſche Auffaſſung von dem Heilswert des Todes Chriſti den Vätern unverſtändlich werden muſste, und der Gedanke des Kampfes mit dem Teufel an die Stelle trat. Und wie bei Juſtin, den Alexandrinern und ſelbſt noch bei Athanaſius in Beziehung auf das Dogma von der Erlöſung ein ſichtliches Schwanken ſtattfindet wiſchen der mythiſchen reſp. magiſchen Auffaſſung dieſer Dämonenüberwindung und einer rationaliſirenden Ausdeutung derſelben durch Hinweis auf Lehre und Beiſpiel des Herrn, wodurch er ſeine Gläubigen von dieſen Irrgeiſtern frei gemacht, ſo zeigte ſich ein ähnliches Schwanken folgerecht auch bezüglich der Taufe. Einerſeits hat dieſelbe eine magiſche Kraft, den Einzelnen aus den Schlingen der Dämonen herauszureißen, andererſeits iſt ſie als φωτισμός doch wider nur die Einweihung in die Myſterien chriſtlicher Erkenntnis, welche die Macht des Heidentums überwindet. Die πίστις iſt darnach auch one ſpezifiſche Beziehung auf den Tod Chriſti, ſondern ſie wird weſentlich

Digitized by Google

intellektualistisch als Hinnahme der Offenbarung und des im Dogma sich bildenden Ausdrucks der Offenbarung gefaßt, freilich so, daß dabei zugleich auch die ethischen Anforderungen als in der Offenbarung enthalten mitgedacht waren und die πίστις auch die Verpflichtung zur Erfüllung dieser Forderungen enthielt. Das Bedürfnis nach Heilsgewißheit war darnach durch die Taufe und die Anerkennung des eigenen Gehorsams unter die christlichen Lebensordnungen durch die Kirche gedeckt, ohne daß man sich behufs der Vergebung untergeordneter, die kirchliche Gemeinschaft nicht störender Sünden veranlaßt gefühlt hätte, ausdrücklich auf die prinzipielle Gnadenzusicherung in der Taufe sich zu beziehen.

Die hierin zu Tage tretende Oberflächlichkeit in Schätzung der Sünde, wie sie die Eigentümlichkeit der griechischen Kirche wurde und gewissermaßen immer noch auf der sokratischen Voraussetzung, daß das Wissen unmittelbar auch Tugend sei, beruhte, wurde von der Gnosis ins Extrem getrieben und führte in den Kreisen derselben zu dem sittlichen Libertinismus, wie er sein Vorbild schon in jener aus dem ersten Brief an die Korinther vom Apostel bekämpften Richtung hatte, welche in Analogie mit den griechischen Mysterien eine magische Wirkung der Sakramente mit einem unethischen Intellektualismus verband.

Im allgemeinen können wir die lateinische Auffassung der in Betracht kommenden Fragen als eine Reaktion gegen diese Oberflächlichkeit auffassen. Obgleich auch hier die Auffassung von der Macht der Dämonen herrschte, wurde die Sünde doch tiefer als eine den Menschen auch innerlich beherrschende Macht gefaßt und die Frage, wie die Vergebung der auf die Taufe folgenden Sünden zu erlangen sei, beschäftigte schon den Pastor des Hermas. Nach der in der Taufe erteilten Sündenvergebung schien der Christ ja auf sein eigenes Tun angewiesen zu sein. Es ist bezeichnend, daß der Hirte nicht etwa die Buße als Korrelat und Konsequenz der Taufe ansieht, sondern in der Buße, die nun wesentlich mit gewissen asketischen Leistungen zusammengefaßt wird, eine zweite Möglichkeit der Erlangung der Sündenvergebung erkennt. Noch konsequenter und der biblischen Auffassung angemessener war es, wenn Tertullian die Buße als Vorbedingung der Taufe forderte. Freilich wenn er die Taufe nur als Abschluß der Buße ansehen wollte und z. B. de poenit. c. 6 geradezu sagt, non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, so spricht sich darin auch wider die schärfste Abweichung nicht nur von der paulinischen, sondern von der gemeinapostolischen Lehre aus. Wenn in der Taufe die Kirche doch das Bewußtsein unbedingter Gottesgnade, unverdienter Sündenvergebung festgehalten hatte, so würde die Konsequenz eines solchen Wortes auch den Wert der Taufe als reiner Gnadenerweisung bedrohen. Zunächst freilich wollte Tertullian so weit nicht gehen, aber indem er der Buße doch jedenfalls keine besondere Wirkung nach der Taufe mehr zubilligte, mußte er die Sündlosigkeit des Getauften fordern. Freilich dies letztere Verlangen kann nur gestellt werden, wenn eben eine Reihe von Sünden gar nicht mehr als Sünden im Vollsinne gewertet werden, wenn man mit Tertullian den Unterschied von Todsünden und läßlichen Sünden im objektiven Sinne faßt, wenn man mit ihm unter die Sünden cotidianae incursionis, welche freilich auch beim Getauften Vergebung finden, das irasci inique et ultra solis occasum, das manum immittere facile maledicere temere jurare u. s. w. rechnet de pud. 19 und dagegen als die schlechthin unvergeblichen Sünden nach der Taufe nur idololatria, negatio, homicidium, moechia, fornicatio u. s. w. aufzählt. Während nun die Sünden der letzteren Art die Heilsgewißheit schlechthin aufheben, wird die Vergebung der ersteren zwar auf den exoratorem Patris Christum zurückgeführt, aber nicht als Konsequenz des Taufbundes, nicht als Gabe für den Glauben: dieser letztere, als Anerkennung geoffenbarter Wahrheit selbst ein verdienstliches Werk menschlicher Freiheit, hat keine spezifische Beziehung auf die Gnade der Vergebung. Wie die Taufe wesentlich als Verpflichtung in Betracht kommt, so ist auch die fides eigentlich nur Verpflichtung zur Enthaltung von der Sünde, und der Gläubige ist eigentlich schlimmer daran, als der Ungläubige, der die Taufe noch als Mittel der Vergebung vor sich hat — weßwegen ja Tertullian konsequent den Aufschub der Taufe empfiehlt: si qui pondus intelligant baptismi, magis time-

Digitized by Google

bunt consecutionem quam dilationem. Die scharfe Unterscheidung zwischen der Wirkung der Taufe nach rückwärts und ihrer Wirkungslosigkeit nach vorwärts ist für die weitere Entwicklung bedeutsam geworden.

Die römische Kirche hat freilich die Schlussfolgerung, dass die poenitentia nach der Taufe keine Gewissheit der Vergebung mehr bringe, nicht acceptirt, aber sie hat die Prämisse gebilligt, dass die Sündenvergebung in der Taufe keine Geltung behalte für das weitere Leben des Gläubigen, und auch da gebilligt, als die Kindertaufe den Wert der Vergebung für die Vergangenheit illusorisch zu machen drohte. Je weniger eine prinzipielle Tat Gottes an dem Menschen und die gläubige Annahme derselben die Basis der Heilsgewissheit bildete, desto mehr musste diese letztere in der Zugehörigkeit zur Kirche gesucht werden, desto mehr musste der Glaube statt in dem gekreuzigten Christus in der Kirche und deren dogmatischer und ethischer Autorität sein Objekt finden. Freilich, es kam nun sehr darauf an, in welcher Weise diese Vergebung der Sünden nach der Taufe durch die Kirche vermittelt gedacht wurde. Die dogmatische Entwicklung des Abendlandes schien mit einer Idealisirung dieses von dem Montanisten geltend gemachten Standpunktes von der Taufwirkung zum Abschluss kommen zu wollen, welche sich dem biblischen Standpunkt entschieden wider mehr annäherte.

Die Pelagianer hatten die Konsequenz der oberflächlichen Auffassung der Sünde bei den Vätern der griechischen Zunge, bei denen dieselbe durch einen Zug von gnostischer und mystischer Auffassung von dem Wesen der Erlösung verdeckt war, in einer Weise gezogen, dass kein Zweifel übrig blieb, von diesem Standpunkt aus sei eigentlich der Begriff der Erlösung überhaupt nicht mehr zu halten und für eine Lehre von der Rechtfertigung im Sinne des Apostels Paulus bleibe vollends keine Basis mehr übrig. Dagegen befand sich Augustin in vollem Recht, wenn er, den von Tertullian gebildeten Begriff des vitium originis aufnehmend, zum Apostel Paulus selbst zurückzukehren suchte, um die schlechthinige Unfähigkeit des Menschen zum Guten zu erweisen. Freilich wie die Krisis in seinem eigenen religiösen Leben nicht an das Bedürfnis nach Frieden mit Gott sich angeknüpft hatte, sondern an das Bedürfnis nach Befreiung von der unwürdigen Knechtschaft fleischlicher Begierden, so fehlte ihm auch das Verständnis für das, was der Apostel „Sein unter dem Gesetz" nennt. Schon die Lehre von der Erbsünde zeigt, dass ihm das Wesen der ethischen Persönlichkeit doch nicht aufgegangen ist und dass in diesem Punkte selbst der oberflächliche Pelagianismus ein gewisses Recht ihm gegenüber behielt. Darum verschwindet ihm das Bedürfnis nach Herstellung der sittlichen Geltung vor Gott gegen das andere nach einer göttlichen Allmachtstat, durch welche der fleischliche Wille überwunden wird. Gerade dem Pelagianismus gegenüber hielt Augustin darauf, dass das Wesentliche bei der Taufe nicht sowol die remissio peccatorum sei, als vielmehr die regeneratio, durch welche die gratia als innerlich auf den Willen wirkende Macht beginnt. Wir bemerken hier, wie der Mangel an einem klaren Begriff der Persönlichkeit auch hindert, dass der Begriff der Widergeburt zu voller Geltung kommt. In Warheit ist der Unterschied zwischen der gratia operans und cooperans doch nur der zwischen dem ersten Moment und der diesem folgenden in der Wirkung derselben Kraft.

So kann denn Augustin auch die justificatio sich nicht anders ausdeuten, als dass sie mit der Sündenvergebung nach rückwärts zugleich die Herstellung der Kraft zur Erfüllung des Gesetzes nach vorwärts gebe, cf. de Spiritu et Litera c. 45. Durch ihn hat die mittelalterliche Kirche sich in ihrer Auffassung des Begriffes justificatio bestimmen lassen, und da die justitia der Natur der Sache nach wachstümlich sein muss, so deutet Augustin auch darauf hin, dass unsere justificatio noch nicht vollendet sei, Sermo 158, 4. Freilich ließe sich gerade an dieser Stelle das Wort auch im forensischen Sinne deuten — aber so, dass dann die justificatio von der Sündenvergebung in der Taufe unterschieden zu denken wäre und im Sinne der gerichtlichen Anerkennung unserer tatsächlichen Gerechtigkeit verstanden werden müsste. Dass im allgemeinen die justificatio bei Augustin nicht im forensischen Sinne genommen sein kann, das geht schon daraus hervor, dass auch der Glaube keine spezifische Beziehung auf den Tod Christi

Digitized by Google

hat. Die geschichtliche Heilserwerbung tritt bei Augustin gänzlich in den Hintergrund gegen das Prinzip der Gnade. Darum ist auch das Objekt des Glaubens Christus überhaupt als Träger der Gnade, nicht als Erwerber derselben. Der Glaube erscheint manchmal als Mittel einer mystischen Verbindung mit Christo, häufiger als kirchlicher Gehorsam aber idealisirt durch die Liebe. In diesem Sinne ist er selbst schon Wirkung der Gnade und tatsächlicher Anfang der justitia, sodass, wenn Augustin den Begriff der justitia näher durchführen wollte, er eigentlich konsequent den Glauben als Produkt, nicht als Bedingung der justificatio ansehen müsste. Nur sofern allerdings immer auch die Sündenvergebung mit der Rechtfertigung zusammengenommen wird, kann die letztere als Lohn des göttlich gewirkten Glaubens gedacht werden, cf. epist. 194. 8. 9. Soferne nun die fides unmittelbar die charitas in sich schließt, kann sie dann nun auch die Heilsgewissheit in gewissem Sinne in sich schließen, denn die charitas treibt ja die Furcht vor Strafe aus — aber dieser mit der Liebe geeinigte Glaube findet auch insoweit das göttliche Wolgefallen, dass wenigstens die Schwachheitssünden nicht schaden können, und da die charitas hauptsächlich in der Anhänglichkeit an die kirchliche unitas sich bewährt, so liegt auch darin eine gewisse Heilsgarantie. Freilich für gröbere Sünden kann auch nur die poenitentia und zwar als kirchlicher Akt aufkommen. Wie bei Augustin der ideale Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen noch in Einheit steht mit dem äußerlichen Begriff von der Kirche als einer hierarchischen Organisation, so ist ihm auch die Buße als innerliche Herzensstimmung in untrennbarer Einheit mit den Äußerungen derselben in gewissen asketischen Leistungen. Er geht gewissermaßen von einer prästabilirten Harmonie aus, die zwischen dem Äußeren und Inneren gesetzt ist. An sich scheint ja die Gnade als interna ihr Werk ganz one das Äußere tun zu können, aber es ist die göttliche Ordnung, dass diese Allmacht der Gnade doch auch ihre äußere Darstellung findet. Soferne freilich der Mensch dieser Gnade gegenüber ganz passiv ist, kann auch alle Heilsgewissheit letztlich doch nur in dem Besitz dieser Gnade liegen und da deren Entschlüsse doch immer ein Geheimnis in sich tragen, so gibt es eigentlich auch keine volle Heilsgewissheit in Bezug auf die Zukunft. Jedenfalls bietet die justificatio eine solche nicht.

So weit Augustin der gesetzlichen Entwicklung der abendländischen Kirche entgegenkam, so ferne er von einem vollen Verständnis paulinischer Lehre war, dennoch konnte selbst das Ansehen seines Namens von seinem Dogma von der Gnade nicht den Verdacht einer Gefährdung kirchlicher Autorität abwehren. Der reine Augustinismus blieb das Eigentum einer Minorität in der mittelalterlichen Kirche, der Ausgangspunkt einer mystischen Richtung, welche dem Verdacht der Häresie nicht ganz entgehen konnte, während die mehr offizielle Theologie die Elemente seiner Theorie in ihrer Weise zugunsten der hierarchisch organisirten Kirche zu verwerten suchte. Bei dem Mangel an Verständnis für das Wesen der Persönlichkeit und ihre innere organische Entwicklung war Augustin auf dem besten Wege, die einzelnen Handlungen von ihrem Zusammenhang mit der von ihm geltend gemachten Quelle des inwendigen Lebens zu isoliren und als einzelne merita zur Basis für die schließliche Anerkennung der Gerechtigkeit durch Gott zu machen. Der drohenden pelagianischen Konsequenz hatte er sich schließlich doch nur zu entziehen gewusst durch Behauptung der unbedingten Wirksamkeit der gratia. Je weniger diese letztere unmittelbares Element des religiösen Bewusstseins werden konnte, desto mehr war allseitige Neigung vorhanden, auf diesem Punkte der augustinischen Konsequenz sich zu entziehen und in praxi ganz in das Farwasser des Verdienstes einzubiegen. War die Taufe nur in ihrer Bedeutung nach rückwärts gewürdigt auch von Augustin, so blieb bei der Kindertaufe auch dieser Moment, an welchem die Kirche doch immer das Bewusstsein der freien Gottesgnade noch festgehalten hatte, eigentlich bedeutungslos. Ihre Wirkung nach vorwärts bestand schließlich nur noch in der Setzung der Zugehörigkeit der Kirche. Die letztere überkam damit die Aufgabe, die Heilsgewissheit, die nicht mehr aus der Taufe zu schöpfen war, zu garantiren. Je weniger ihr von Augustin betonter mystischer Charakter unmittelbar in das wirkliche Bewusstsein fiel, desto na-

Digitized by Google

türlicher blieb das letztere bei der empirischen hierarchischen Gestalt der Kirche stehen, von ihr die Vermittelung der Gnade im einzelnen Falle erwartend. Der Gedanke des Verdienens der Gnade forderte naturgemäß eine rein magische Mitteilung derselben. Die längst in der Praxis herrschend gewordenen Anschauungen hat die Scholastik systematisirt.

Die justificatio ist freilich nach Thomas, den wir als den Höhepunkt der scholastischen Theologie betrachten dürfen, remissio culpae aber doch nur auf Grund der infusio gratiae, welche ihrerseits eine Bewegung des freien Willens zu Gott hin hervorbringt und eine Bewegung desselben gegen die Sünde Summa Pars II, 1, Qu. 113, und zwar umfaßt der Begriff der Rechtfertigung auch diese infusio. Da der Glaube auch wesentlich als Willensakt gefaßt wird, als gehorsame Annahme der kirchlichen Glaubenssätze und da er überdies erst in Verbindung mit der Liebe als fides formata Wert hat, so wird er auch als verdienstlich betrachtet, und die remissio peccatorum in der Rechtfertigung ist also der Lohn für den auf der infusio beruhenden Glauben. Diese justificatio ist nun mit der Taufe verbunden. Allein da die Sünde nach der Taufe in diese Vergebung nicht eingeschlossen ist, so bedarf jede einzelne Versehlung auch wider eines besonderen Aktes der Vergebung, und da die Sünde als einzelner Akt betrachtet und als solcher gewertet wird, kann auch nicht der habitus des Glaubens und der Liebe die Vergebung herbeiführen, sondern es bedarf wider eines einzelnen Aktes, in welchem das Christenleben sich äußert, um diese Vergebung zu verdienen. Dieser Akt ruht allerdings auf der durch die Taufe gesetzten Stellung des Einzelnen, allein da von der Wirkung der Taufe nichts übrig ist als die Zugehörigkeit zur Kirche, so folgt daraus, daß auch die einzelne Sünde nur vergeben werden kann durch die Pönitenz als kirchlichen Akt. Indem man nun die Buße selbst wider zersplitterte in verschiedene Akte und an der durch sie verdienten Vergebung widerum verschiedene Seiten, die Erlassung ewiger und zeitlicher Strafen unterschied, die Übernahme der letzteren dem Einzelnen aufbürdete, aber gleichzeitig auch die Möglichkeit zur Vertauschung und Ablösung derselben durch Vermittlung der Kirche in Aussicht stellte, war man glücklich, so weit, was man im Begriff der justificatio noch übrig gelassen hatte an freier göttlicher Gnadenwirkung, für die Praxis so ziemlich eludirt zu haben. Das Verhältnis des Einzelnen zu Gott mußte immer wider aufs neue durch Vermittelung der Kirche regulirt werden, welche ebenso die Mittel zur infusio gratiae in der Hand hielt, als sie die Kontrole über alles Tun ihrer Glieder ausüben und die göttliche Anerkennung, von der doch immer das Heil abhängig erscheinen mußte, verbürgte. Aber nur die Befolgung der kirchlichen Anordnungen, die unbedingte Unterwerfung unter sie konnte natürlich diese Verbürgung verdienen. Wenn Thomas noch die gratia als unbedingte Macht über den Willen festgehalten hatte, so mußte der reine Pelagianismus vollends zum Vorschein kommen, wenn man mit dem System des Duns die Freiheit des Willens zum Ausgangspunkt machte und die Gnade nur als mitwirkende Macht ansah, wenn die Zuwendung der Gnade irgendwie schon durch den freien Willen verdient sein sollte und der Eifer scholastischer Kunst des Distinguirens sich auch auf die Unterscheidung des meritum ex congruo und ex condigo auf die Unterscheidung von attritio und contritio richtete.

Neben dieser scholastischen Begründung der kirchlichen Praxis mit ihrem Atomismus ging nun freilich durch das ganze Mittelalter ein anderer Zug her, der die ideale Seite der augustinischen Theologie erneuerte und fortfürte, der entweder in seiner Prädestinationslehre das Gegengewicht zu finden bestrebt war gegen die vereinzelnde, atomisirende Anschauung vom Heilsleben oder der, in die Tiefen des inneren Lebens steigend, die unmittelbare Verbindung mit Gott und Christo erstrebte. Es war die mittelalterliche Mystik, welche hauptsächlich diesen Weg einschlug. Freilich gerade diese mystische Ader in Augustin hatte ihm auch das Verständnis für die Bedeutung der paulinischen Rechtfertigung verschlossen, und so finden wir auch, daß die mittelalterliche Mystik am wenigsten Sinn für eine dialektische Scheidung der Sündenvergebung und der infusio gratia hat. Auch wo der pantheistische Zug nicht so deutlich wie in der deutschen Theologie oder

Digitized by Google

gar in Eckard hervortritt, zeigt die Mystik doch überall einen Mangel an klarer Scheidung des metaphysischen und ethischen Moments, den Versuch, die Heilsgewissheit in einer unmittelbaren Einheit mit Christo zu erreichen. Will sie den Begriff des Glaubens tiefer fassen als die Scholastik, so verschwimmt er ihr mit der Liebe und diese als Gottes- und Heilandsliebe erscheint wesentlich als Versuch der innerlichen Nachbildung des Lebens Jesu, bezw. einer das Selbstleben überbietenden Hingabe an Jesus. Deswegen erscheint dieser Teil der mittelalterlichen Theologie im ganzen kirchlich unfruchtbar. Entweder wird von diesem Subjektivismus aus das äußere kirchliche oder auch weltliche Leben überhaupt verworfen, es kommt zu häretischen Auswüchsen oder trägt diese Art der Theologie einen passiven Charakter an sich. Es haftet ihr ein aristokratischer Charakter an, der sich begnügt, die äußerlichen kirchlichen Lebensformen sich gewissermaßen allegorisch zu deuten und für sich selbst die Heilsgewissheit in dieser innerlichen Versenkung in Christum zu genießen, one die Vermittelung der Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen und auf dieselbe wirken zu wollen. Wie gerade die pauliniſche Rechtfertigungslehre auch bei solchen Männern zu vermissen ist, die eine weitgehende Kritik an der kirchlichen Praxis und ihrer theologischen Rechtfertigung übten und darum in genauer Beziehung zu der reformatorischen Theologie gesetzt zu werden pflegen, zeigt am deutlichsten Wessel, und ich darf in dieser Beziehung auf meinen diesen Mann betreffenden Artikel in der ersten Auflage dieser Encyklopädie verweisen. Die vom Standpunkt der ursprünglichen Reichspredigt aus wichtigste Frage nach der die Teilnahme an dem Reiche bedingenden prinzipiellen Sündenvergebung war für die ganze mittelalterliche Theologie zu einer kaum noch verständlichen geworden, weil die dem Anfang des bewussten Lebens vorangehende Einverleibung in die hierarchisch organisirte Kirche die Garantie dieser Teilnahme schon zu enthalten schien, und die Gewissheit, die Ansprüche dieser Kirche zu erfüllen, auch die Heilsgewissheit in sich schloss, und weil auch da, wo man eine unmittelbare Verbindung mit Gott anstrebte, umgekehrt wider die geschichtliche und kirchliche Vermittelnng des Heils diesem unmittelbaren Wirken Christi und Gottes gegenüber gleichgültig wurde.

IV. Die Rechtfertigung als Losung der Reformation. Die kirchliche Praxis und die die letztere rechtfertigende scholastische Theorie war zu einem System ausgewachsen, das one Frage mit dem pharisäischen eine auffallende Aehnlichkeit hatte, zartere Gewissen mit der Menge von Einzelaufgaben, von deren Erfüllung die Heilsgewissheit abhängen sollte, ebenso unerträglich belastend als den oberflächlichen in der kirchlichen Heilsgarantie ein Ruhepolster gewährend. Diesem System gegenüber wurde zum erstenmale das volle Verständnis für die pauliniſche Lehre wider lebendig. Das große Pathos des Mannes, der selbst durch diesen neuen Pharisäismus hindurchgegangen war, Luthers, lag in der Erkenntnis, dass die Heilsgewissheit nur ruhen könne auf der Rechtfertigung aus dem Glauben. Der kirchlichen Heilsgarantie stellte er das im Herzen als Zeugnis des h. Geistes sich reflektirende Zeugnis des Wortes der Offenbarung gegenüber von der durch Christum erworbenen, dem Glauben zugeteilten Gerechtigkeit im Sinne einer Anerkennung des Rechtes des Sünders auf göttliches Wolgefallen. Im Begriff der Rechtfertigung hebt er vor Allem die remissio peccatorum hervor, ja identifizirt schließlich beide Begriffe miteinander, indem er mit steigender Klarheit den Gedanken der infusio von dem Begriff der justificatio ausscheidet (cf. Köstlin, Luthers Theol. II, S. 444 ff.). Aber das wichtigere ist, dass er eben nicht nur die Vergebung der vorangegangenen Sünden unter ihr versteht, sondern die prinzipielle Sündenvergebung, welche fortwirkt durch das ganze Leben hindurch und die Basis für das Heilsbewusstsein jeden Augenblick bildet, sodass eben weder das eigene Tun des Gerechtfertigten, noch die kirchlichen Heilsanstalten ergänzend eintreten. Der Wert der letzteren ist vielmehr nur nach dem Maße abzuschätzen, als sie dieses Bewusstsein der Rechtfertigung erhalten und fördern. Die Bedingung dieser Rechtfertigung kann nun nur und ausschließlich im Glauben liegen, und weil die Rechtfertigung ein bleibendes Gnadenverhältnis zwischen Gott und dem Menschen bezeichnet, so muss auch der Glaube die fort-

Digitized by Google

dauernde Bestimmtheit des christlichen Geisteslebens sein, und da die Buße unzertrennlich mit dem rechten Glauben verbunden ist, so kann dieselbe nicht in einzelnen Akten der Rechtfertigung folgen, sondern ist das bleibende Correlat der Rechtfertigung, der Untergrund, dem der Glaube immer wider entströmen muss. Denn der Glaube kann nicht ein bloß intellektueller Akt sein, eine bloße Hinnahme einer bestimmten Summe von Dogmen, noch bloßer Willensakt als Unterwerfung unter eine kirchliche Autorität, sondern der Glaube ist das Ergreifen Christi des Gekreuzigten, wobei freilich das theoretische und praktische Element eingeschlossen sind. Der Glaube ist das feste Vertrauen auf die in Christo dargebotene Gnade. Wie Köstlin a. a. O. S. 434 zeigt, sind freilich Luthers Aussagen über den Glauben so mannifaltiger Art, dass es schwer sein wird, einen dogmatisch fest abgegrenzten Begriff desselben bei ihm nachzuweisen. Daher auch das Schwanken über den Sinn, in welchem der Glaube der Grund der Rechtfertigung ist, ob um der in der Verbindung mit Christo prinzipiell gesetzten qualitativen Änderung des sittlichen Lebensbestandes willen, oder lediglich um der Zuversicht willen, mit welcher der Mensch, von sich selbst absehend, sein Heil in Christo garantirt sieht. Dass diese letztere Auffassung die überwiegende wurde im Laufe der Entwicklung, da nur bei ihr die Differenz zwischen justificatio und regeneratio gesichert und der Rückfall zur justitia infusa abgewehrt zu sein scheint, war durch das Bedürfnis dogmatischer Klarheit gefordert. Wie beim Apostel Paulus, so war auch in der kirchlichen Entwicklung die justificatio mit der Taufe verbunden, und Luther war nicht gemeint, diese Verbindung zu lösen. Freilich ergab sich unter Voraussetzung der Kindertaufe, dass die justificatio, welche doch durch den Glauben bedingt ist, hier dem Täufling, auch abgesehen vom Glauben zugeteilt werden zu müssen scheint. Dass die anfänglichen Versuche Luthers, durch die Annahme eines Kinderglaubens zu helfen, zu keinem befriedigenden Ausweg füren konnten, liegt auf der Hand, und es ist darum nicht zu verwundern, dass er selbst weiter ging und sich darauf stützte, dass der Glaube auch nach der Taufe kommen könne (Luthers WW. Erl. Ausg. 26, 274 ff.). Soferne auch der nachfolgende Glaube doch nur auf die Taufe sich stützen kann, bleibt der Satz, dass die justificatio Frucht der Taufe sei, bestehen. Man wird aus dieser Wendung aber nicht ein Argument für die Behauptung Ritschls hernehmen können, dass die Reformatoren darüber schwankend gewesen seien, ob die Rechtfertigung in Christo schon geschehen sei mit seinem Leiden und Sterben und der Glaube nur die schon geschehene Rechtfertigung anzunehmen habe, oder ob erst auf Grund des tatsächlich vorhandenen Glaubens dies Urteil ausgesprochen werde, da das Anerbieten der göttlichen Sündenvergebung von der tatsächlichen Zuteilung derselben immerhin unterschieden werden kann. Am wenigsten kann der Gedanke, dass der h. Geist erst auf Grund der Rechtfertigung zugeteilt werde, gegen ein dem Glauben erst nachfolgendes göttliches Rechtfertigungsurteil streiten, da der Glaube allerdings Werk des h. Geistes ist, aber nicht Werk des innerlich im Menschen schon zum Grund des neuen Lebens gewordenen Geistes, sondern des erst vorbereitend wirkenden (Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, S. 185 f.). So gewiss die schweizerischen Reformatoren und namentlich Calvin den Gedanken der Kirche dem der Rechtfertigung übergeordnet haben, sodass hier das Urteil der Rechtfertigung erst die Konsequenz der Zugehörigkeit des Einzelnen zur ecclesia praedestinatorum ist (cf. z. B. Calvini Inst. lib. III, 24, 1, IV, 1, 20), so wenig darf daraus ein Vorzug der Schweizer an Klarheit und Konsequenz erschlossen werden, vielmehr bezeichnen die Konsequenzen, die sich hieraus ergeben, gerade den Unterschied des Dogmas der reformirten Kirche von dem der evangelischen, so gleichartig zunächst beiderseits die Aussagen über die Rechtfertigung lauten. Das ausdrückliche Zurückgehen von der Rechtfertigung auf das dahinter liegende Dekret musste doch praktisch die Bedeutung der Rechtfertigung abschwächen, und wenn die Doktrin der lutherischen Kirche dabei beharrte, die Rechtfertigung als einen auf den Einzelnen bezüglichen göttlichen Gerichtsakt zu betrachten, der wenn auch nicht dem Einzelnen immer sofort zum Bewusstsein komme, doch in einem bestimmten Moment geschehe, so dürfte sie doch der Intention Luthers eher entsprochen haben

Digitized by Google

als die reformirte Auffassung, welche doch in der Rechtfertigung nur die zeitliche Erfarung eines ewigen absoluten göttlichen Aktes sehen kann. Die Kirche ist ja freilich als Trägerin der Gnadenmittel auch nach der reformatorischen Auffassung die Vermittlerin der Rechtfertigung, aber eben nicht im Sinne der Schweizer, welche den Rechtfertigungsakt a parte Dei konsequent mit dem Akt der Erwälung zusammenfassen müssen. Auf die wichtigen Fragen über die Beziehung des neuen Glaubensgehorsams, den die Reformatoren als notwendige Konsequenz der auf die Adoption folgenden Ausrüstung mit dem Geiste betrachteten, bezw. psychologisch aus der Erfarung der Rechtfertigung ableiteten zur Heilsgewissheit, über den Charakter und Ursprung der Buße kann leider nicht weiter eingegangen werden.

Die spätere Entwicklung der lutherischen Dogmatik wurde wesentlich durch die Polemik gegen die tridentinischen Festsetzungen, wie sie in Sessio IV zur Annahme gelangten, bestimmt, durch welche die scholastische Lehre von der justificatio im wesentlichen zum Ausdruck gebracht wurde. Das Interesse der römischen Kirche sprach sich darin aus, dass sie vor Allem gegen den Gedanken einer von der Kirchengewalt unabhängigen Heilsgewissheit protestirte, darum die justificatio als eine fortgehende Eingießung göttlicher Gerechtigkeit angesehen wissen wollte, aber so, dass diese Eingießung von dem Maße, in welchem die schon gegebene Gnade gebraucht war, abhängig gemacht wurde, also verdient werden musste und insofern an die fides gebunden blieb, als diese im Sinne der Unterwerfung der Kirchengewalt gefasst wurde. Das Urteil über den persönlichen Stand des Einzelnen Gott gegenüber sollte im einzelnen der Kirche verbleiben, im ganzen aber erst das Resultat der Abrechnung der einzelnen vermöge der justitia infusa geschehenen guten Werke mit den gegenüberstehenden Sünden sein. Die lutherische Orthodoxie hatte dagegen nun um so entschiedener festzustellen, dass der Begriff justificatio lediglich im forensischen Sinne zu nehmen sei und auch die gratia nicht die innerlich den Willen bestimmende göttliche Macht, sondern lediglich die göttliche Liebesgesinnung bezeiche. In dieser Beziehung hatte sie sich gegen einen Angriff aus dem eigenen Lager, gegen die Lehre Andreas Osianders (s. d. Art. Bd. XI, S. 120) zu verteidigen, der die Einpflanzung der Gerechtigkeit Christi darunter verstanden wissen wollte, freilich so, dass die Heilsgewissheit nicht erst auf den Werken ruhen sollte, welche aus dieser Einpflanzung kommen, sondern auf dem Christus, mit dem diese Lebensverbindung eingegangen war. Allein nicht nur aus exegetischen Gründen, sondern auch um jeder möglichen Zurücklenkung zum meritum vorzubeugen, schien es nötig zu sein, festzustellen, dass Rechtfertigung lediglich Sündenvergebung sei. Dagegen wurde dieser negative Begriff ausdrücklich durch den Satz ergänzt, dass die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werde, ein Satz, der keine direkte Schriftaussage, sondern höchstens die Analogie, dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, für sich hatte, aber nun die Möglichkeit gab, der justitia infusa die justitia imputata entgegenzustellen. Begründet wurde dieser Satz dadurch, dass man bei der causa meritoria die obedientia activa des Herrn von der passiva unterschied und gegen Parsimonius und Priscators Bedenken diese Unterscheidung als wesentliche festhielt.

Lag namentlich in diesem Gedanken der Zurechnung der positiven Lebensgerechtigkeit Christi eine Weiterbildung des reformatorischen Standpunktes, so wurde der bei Luther noch etwas weite Begriff des Glaubens als der causa instrumentalis der Rechtfertigung nun vollends mit ausnehmender Sorgfalt genauer zu umschreiben gesucht und die fides nun als notitia assensus und fiducia definirt und als Sache des Intellektes wie des durch das Herz repräsentirten Willens bezeichnet. Rechtfertigend sollte aber der Glaube eben nur als specialis sein, sofern er die im Evangelium um Christi willen dargebotene Rechtfertigung nach ihrer negativen und positiven Seite für sich ergreife. Am meisten Schwierigkeit machte hier der Nachweis des Unterschiedes zwischen dem mit Recht die Beziehung der Vergebung auf sich selbst festhaltenden Glauben und der inanis jactantia und es musste in dieser Beziehung auf die poenitentia als die Probe des rechten Glaubens zurückgegriffen werden. Wol hat die lutherische Theologie auch daran

Digitized by Google

festgehalten, daſs die Konsequenz der Justifikation und Adoption die Ausgießung des Geistes sei und daſs daher die Echtheit des Glaubens sich auch in den Werken erproben müsse, aber der Gerechtfertigte selbst sollte von dieser Probe keinen Gebrauch machen, da um der Unvollkommenheit dieser Werke willen der Trost der Rechtfertigung doch wider schwankend werden müſste.

So wertvoll die dialektische Sorgfalt ist, mit welcher diese einzelnen Gedanken durchgefürt wurden, so ist ja doch freilich nicht zu leugnen, daſs die scharfe Abweisung des mystischen Elementes, wie es in der paulinischen Dogmatik zum Rechte kam, sich nicht ganz günstig erwies für die Anwendung dieser dogmatischen Ausfürungen auf das konkrete religiöse Leben. Noch mehr dürfte zu vermissen sein eine klare Darstellung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur Kindertaufe und des Unterschiedes der Rechtfertigung von der nachfolgenden Sündenvergebung. Durch die Einfügung der Lehre in den Abschnitt vom ordo salutis drohte onehin die prinzipielle Bedeutung des Dogmas verloren zu gehen. Wenn das Schwergewicht ausschließlich auf den Nachweis fiel, daſs die justitia imputata und nicht infusa unser Trost sei, so kam darüber der andere Nachweis zu kurz, daſs die mit der Rechtfertigung gegebene Adoption die priesterliche Vermittlung ausschließt. Als die größte Schwierigkeit freilich empfand die lutherische Dogmatik doch immer die Aufgabe, die von dem subjektiven ethischen Faktor unabhängige Heilsgewissheit festzuhalten, one doch die Bedingtheit der Teilnahme an der Reichsvollendung durch die sittliche Erneuerung zu kompromittiren. Die Praxis rechtfertigte das unbedingte Vertrauen auf die one Weiteres und one Aussicht auf Gewinn an Heilstrost an die fides sich anschließenden guten Werke eben nicht. Die reformirte Kirche, welche von Anfang an auf die Prädestination zurückgegangen war, und sich darum auch mit der Heilsgewissheit nicht begnügen konnte, welche die Rechtfertigung zu bieten vermag, da im lutherischen Sinne die letztere doch so zu sagen nur für die Gegenwart das Kindschaftsverhältnis garantiren kann, nicht aber die Unverlierbarkeit des letzteren fülte von Anfang an das Bedürfnis, sich dessen, daſs das Rechtfertigungsurteil Gottes ein unwiderrufliches sei, dadurch zu versichern, daſs sie die Realität des Glaubens aus den Früchten desselben zu erkennen sich bestrebte. In anderer Weise versuchte es der Pietismus, die Gefar einer falschen Sicherheit abzuwehren; die Rechtfertigung war schon immer als ein einheitlicher und damit prinzipieller Akt aufgefaſst worden. Je mehr aber die ältere Dogmatik noch geneigt war, die Rechtfertigung doch irgendwie noch mit der Taufe zusammenzufassen, desto mehr war sie auch zu der Voraussetzung gedrängt, daſs dieser Akt zunächst ein transscendenter sei und erst durch das Zeugnis des h. Geistes, der dem Gerechtfertigten zu teil wird, auch dem menschlichen Bewuſstsein sich offenbare, one daſs er auch diesem als momentaner sich eindrücklich mache. Der Pietismus aber glaubte den psychologischen Wert der Rechtfertigung nur dadurch ausbeuten zu können, daſs er den objektiven Vorgang im göttlichen forum herein verlegte in die Subjektivität. Der Mensch sollte die Rechtfertigung im Laufe seines bewuſsten Lebens erfaren, und da die fides salvifica und specialis nur aus der Buße erwachsen konnte, so muſste auch die Buße als besonderer Vorgang, als einzelner Buſskampf, als Voraussetzung gefordert werden. Damit glaubte man denn die Garantie gewonnen zu haben, daſs ein derartiger Buſs- und Glaubensakt auch die Kraft zu einer neuen Lebenshaltung in sich schließen werde, wärend man umgekehrt in der gesetzlichen Lebenshaltung auch die Probe der Echtheit von Buße und Glauben zu gewinnen suchte. Die Anweisungen des Pietismus in dieser Richtung hat der Methodismus in unserer Zeit wo möglich noch zu überbieten gesucht, indem er die Heilsgewisheit an das bewuſste Erleben der Bekehrung knüpfte und diesen Moment als eigentliche Geistestaufe der sakramentlichen entgegenstellte. Der Glaube wurde bei dieser pietistischen Auffassung ausschließlich nach seiner Bedeutung als Änderung der Herzensstellung beurteilt und damit muſste sein Wert auch nicht mehr in erster Linie nach seinem Objekt bemessen werden, sondern nach seiner subjektiven ethischen Wirkung, und darnach konnte schließlich auch die Auffassung nicht abgewehrt werden, daſs auch das göttliche Rechtfertigungsurteil sich auf die im Glauben prin-

Digitized by Google

zipiell und tatsächlich geschehene Änderung stütze. Dieser letzteren Abweichung gegenüber, welche sich naturgemäß an die Ausartung des Halleschen Pietismus anschloss, hat freilich der von Bengel ausgehende süddeutsche Pietismus die lutherische Tradition weiter zu bilden sich bemüht, namentlich in der noch heute beachtenswerten Schrift von Phil. Dav. Burk über Rechtfertigung, und Zinzendorf hat ja gerade die Freiheit und Unbedingtheit der Gnade zum eigentlichen Prinzip seiner Theologie zu machen gesucht. Allein gerade in der Ausschließlichkeit, mit welcher Zinzendorfs „Wundentheologie" an diesem einen Punkte haften blieb, sowie die vorzugsweise Inanspruchnahme der Phantasie zum Behuf der Verwendung des Dogmas für das subjektive Leben, hinderte eine eigentlich theologische Fortbildung. Indes hatte dieses Interesse der Brüdergemeinde doch den unschätzbaren Wert, in der evangelischen Kirche durch trübe Zeiten hindurch die reformatorische Grundlehre hindurch zu retten.

Hatte sich im Pietismus die Neigung entwickelt, im Glauben nicht nur die Bedingung zu sehen, unter welcher die von Christo erworbene Sündenvergebung für den Einzelnen wirksam werde, sondern auch die causa impulsiva für Gott, so bedurfte es nur des Einbruchs einer vorzugsweise optimistischen Stimmung in das gemeinkirchliche Bewusstsein, um geradezu die reformatorische Lehre auf den Kopf zu stellen. Der als schwerste Häresie von der reformatorischen Kirche abgewiesene Sociunianismus hielt in der Form der Aufklärung seinen Einzug in die Kirche. Die beiden Voraussetzungen der Lehre von der Rechtfertigung das Dogma von der Erbsünde und das von der Versöhnung wurden gleichmäßig verworfen und die Rechtfertigung aus dem Glauben nun nur in dem Sinne aufgefasst, dass die πίστις als gottwolgefällige Gesinnung, als Überzeugungstreue, ganz abgesehen von dem Objekt derselben, geeignet sei, Gott zur Erlassung etwaiger Mängel in der ethischen Lebenshaltung zu bestimmen. Die rechtfertigende πίστις sollte nur der Ausdruck für den Wert der Innerlichkeit sein, im Gegensatz zu äußeren Übungen der Frömmigkeit. Wol hat Kant dem Optimismus sich entgegengestellt, von dem die aufklärerische Anschauung ausgegangen war, allein da für Kant das Verhältnis des Menschen zu Gott doch nur Wert hatte als Mittel der ethischen Selbstbestimmung, so konnte von ihm auch das spezifische Bedürfnis der Rechtfertigung nicht gewürdigt werden. Auf der einen Seite musste die Möglichkeit der Sündenvergebung überhaupt zweifelhaft werden, wenn Gott doch nur der Repräsentant des schlechthinigen moralischen Gesetzes wurde, andererseits musste sie als überflüssig erscheinen da, wo die moralische Revolution, die Erhebung des überempirischen Ich über das empirische stattgefunden hatte. So hat denn auch die Kantsche Philosophie auf theologischem Boden nur eine etwas tiefere Form des Pelagianismus geweckt.

Erst die religiöse Reaktion gegen den Moralismus, wie sie in unserem Jarhundert sich geltend machte, weckte auch den Gedanken der Rechtfertigung zu neuem Leben, im Gegensatz zu der ärmlichen Selbstrechtfertigung des Rationalismus im Lichte der eigenen Tugend und Pflichterfüllung. Von der Brüdergemeinde fand das alte Dogma seinen Weg wider in die kirchliche Predigt und schließlich auch die kirchliche Dogmatik. Freilich auch die letztere suchte nun vor Allem den lebendigen Zusammenhang zwischen der Erneuerung unseres Rechtsverhältnisses zu Gott und unseres tatsächlichen ethisch-religiösen Lebens dadurch zu gewinnen, dass sie statt des gewissermaßen von der Person abgelösten Verdienstes Christi, welches die lutherische Orthodoxie dem Glauben vorwies, diese seine Person selbst zu dem die Gerechtsprechung bedingenden Objekt machte. Dies tritt uns zunächst schon bei Schleiermacher entgegen, der in § 107 u. 109 seiner Glaubenslehre die Rechtfertigung als die andere Seite der Bekehrung darstellt. Da freilich bei ihm überhaupt nur von Vorgängen des immanenten Bewusstseins die Rede sein kann, so versteht sich eigentlich von selbst, dass diese Veränderung des Bewusstseins nur der Reflex sein kann des neuen Verhältnisses, in welches der Einzelne tatsächlich zu Gott getreten ist. Wärend dieser Subjektivismus Schleiermachers seine Fortsetzung in der modernen rationalistischen Schule fand, welche in der Rechtfertigung nur den psychologisch vermittelten Prozefs des Übergangs vom Schuld- zum Gna-

Digitized by Google

denbewußtsein sehen kann, soferne der Glaube sich darauf stützt, daß der durch Christum geoffenbarte Gott die Liebe sei, suchte die positive Dogmatik sich enger an die altkirchliche Auffassung anzuschließen und wirklich den „Christus für uns“ wider zu gewinnen, doch so, daß sie im Glauben die mystische Verbindung mit Christo, den „Christus in uns“ zugleich ins Auge faßt. Wie leicht freilich auf diese Weise der Glaube selbst so zu sagen zur causa meritoria wird neben der objektiven Versöhnung, hat am deutlichsten ein Mann gezeigt, der am wenigsten eine Abweichung von der evangelischen Heilslehre sich zu schulden kommen zu lassen beabsichtigte, Hengstenberg, der trotz seiner orthodoxen Tendenz unleugbar in das tridentinische Fahrwasser zurücklenkte. Dorner glaubte die Objektivität in Begründung der Rechtfertigung nur festhalten zu können durch die Annahme, daß der Glaube lediglich als ὄργανον λητικὸν für die a parte Dei schon vollzogene Rechtfertigung zu betrachten sei. Dagegen hat v. Zezschwitz in dieser Annahme den Sauerteig der reformirten Erwälungslehre zu erkennen geglaubt und den Glauben als causa sine qua non nicht nur unseres Bewußtseins von der Rechtfertigung, sondern auch des göttlichen Aktes selbst geltend gemacht, und man wird in der Tat doch auch fordern müssen, daß, da die faktische Beteiligung an dem durch Christum hergestellten Gnadenwillen Gottes auch nach Dorner vom Glauben abhängig ist, die Anerkennung dieses tatsächlichen Eintritts auf Gottes Seite einen Akt hervorrufe, der durch das Zeugnis des h. Geistes sich in unserem Bewußtsein reflektirt. — Am entschiedensten hat Ritschl in einer Hinsicht die lutherische Lehre geltend zu machen gesucht in dem nach Schneckenburgers Vorgang gebildeten Satze, daß die Rechtfertigung ein synthetisches Urteil sei, das den Menschen als Sünder treffe. Allein indem er dieses Urteil doch zunächst nur auf die Gemeinde bezogen wissen will, sodaß der Einzelne nur, sofern er sich dieser Gemeinde zugehörig weiß, daran Teil hat, trennt er die Heilsgewißheit von der Rechtfertigung, und indem er den Heilserwerb durch Christus in die Stiftung einer Gemeinde umsetzt, welche sich der Gnade Gottes teilhaftig weiß, geht dem rechtfertigenden Glauben sein eigentümliches Objekt verloren. Durch ihn ist das Problem recht deutlich geworden, das für die Dogmatik unserer Zeit vorliegt, die Rechtfertigung in ihrem Verhältnis zur Versöhnung schärfer zu fassen. Außerdem dürften es noch eine Reihe von Fragen sein, welche die Rechtfertigungslehre zu erledigen hat, und welche bisher eine abschließende Behandlung noch nicht erfahren haben. Einmal die alte Frage nach dem Verhältnis der für den Eintritt in das Gottesreich notwendig vorauszusetzenden Sicherheit unserer religiösen Stellung zu Gott, d. h. eben der Rechtfertigung als abgeschlossenen Aktes zu der ethischen noch ungelösten Aufgabe, die uns hier erwartet und die wir nur als Glieder dieses Reiches lösen können; dann aber bedarf die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung zur Taufe, im Sinn der Kindertaufe, und der prinzipiellen Sündenvergebung zu der fortgehenden einer gründlichen Erörterung. Ebenso wäre die Konsequenz der Rechtfertigung für die Lehre von der Kirche und damit die Stellung der Rechtfertigung im System einer besonderen Erörterung bedürftig. Der Begriff des Glaubens müßte bei Erledigung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur Versöhnung zur Sprache kommen.

Eine Monographie über die Rechtfertigung, welche das dogmengeschichtliche Material in vollem Umfang verarbeitet, fehlt, da Leonhard Heubners, Historia antiquior de modo salutis tenendae et justificationis seu veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis, Viteb. 1805, nicht nur unvollständig, sondern auch veraltet ist. So reich der erste Band von Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., 1882, an neuen Gesichtspunkten ist, so beginnt die geschichtliche Betrachtung doch erst mit der Scholastik und der rein geschichtliche Zweck tritt mannigfach hinter den dogmatisch kritischen zurück. — Baurs Lehre von der Versönung nimmt doch nur teilweise auf unser Dogma Rücksicht — wie auch Dorners Christologie nur gelegentlich Hergehöriges behandelt. Gerade weil die Lehre von der Rechtfertigung nicht einen fortlaufenden Titel in der sich entwickelnden Kirchenlehre bildet, bieten auch die dogmenhistorischen Lehrbücher, die überdies naturgemäß nur die ältere vorreformatorische Theologie eingehender behandeln,

Digitized by Google

kaum Befriedigendes. Dorners Geschichte der protestantischen Theologie verfolgt die Lehre eingehender nur noch in der Zeit der protestantischen Orthodoxie. — Fein und anregend bleiben für das geschichtliche und dogmatische Verständnis unseres Dogmas immer noch die beiden Schriften Schneckenburgers: Die Lehre vom doppelten Stand Christi, 2. Aufl. 1861, und die vergleichende Darstellung des Intherischen und reformirten Lehrbegriffs, Stuttg. 1855. Außer dem großen Ritschlschen Werke hat die Lehre von der Rechtfertigung auch eine umfänglichere dogmatische Monographie innerhalb der deutschen Kirche unserer Zeit nicht hervorgebracht. Aus älterer Zeit ist wol die bedeutendste die 1854 neu herausgegebene von Phil. David Burk: Rechtfertigung und Versöhnung. Hengstenberg hat seine Lehrabweichungen in seiner Ev. Kirchenzeitung 1866 Nr. 93. 94, und 1867 Nr. 23—26 vorgetragen. Gegen ihn: Preuß, Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, Berlin 1871. Dorner hat seine Fassung schon vor seiner Dogmatik vorgetragen in: Die Rechtfertigung durch Glauben. Zwei Vorträge gehalten zu Kiel, Hamburg 1867. v. Zezschwitz hat mit Rücksicht auf Dorner seine Gedanken ausgefürt in dem Vortrag: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in ihrem Verhältnis zur Gnadenwirkung und ewigen Erwählung, 1868. Dazu Koopmann, Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, Kiel 1870. Am reichlichsten ist die biblische Lehre von der Rechtfertigung in den Werken über biblische Theologie und über paulinische insbesondere behandelt. Soweit die Synoptiker in Betracht kommen, siehe H. Weiß, Studien und Kritiken, 1869, I. Monographisch hat des Paulus' Rechtfertigungslehre behandelt Lipsius 1853.

H. Schmidt.

Recollecten, Recollectionen, von recolligere, Benennung verschiedener Mönchskongregationen innerhalb bestimmter Orden; die Benennung will soviel besagen, dass die Mitglieder dieser Orden zur ursprünglichen Strenge der Ordensregel zurückgefürt werden sollen. So entstanden seit den letzten Zeiten des 17. Jarhunderts in Spanien die Recollecten der Augustiner-Eremiten. Auch im Franziskaner-Orden gab es Recollecten beiderlei Geschlechts, als Abart der Observanten. S. Bd. IV, S. 663 und 665. **Herzog †.**

Redemptoristen, s. Liguorianer Bd. VIII, S. 680.

Refuge, églises du: ist die Kollektivbezeichnung für die Kirchen der französischen Reformirten im Auslande.

Die Auswanderung Evangelischgesinnter aus Frankreich begann schon seit den ersten Regungen der Reformation in diesem Lande. Calvin, Farel, Beza, Froment sind französische Flüchtlinge. Ihnen folgten noch im Reformationszeitalter viele Tausende, und später immer wider kleinere Scharen. Aber die zahlreichste und folgenreichste Emigration fand statt, seitdem König Ludwig XIV., hingerissen vom Wane, die religiöse Einheit seines Reiches herzustellen und folgsam den Eingebungen des Klerus *), seine reformirten Untertanen zu bedrücken anfing (s. den Art. „Nantes, das Edikt von" Bd. X, S. 417), und diese Auswanderung dauerte mit Unterbrechungen von 1662, wo der König die ersten bedrückenden Maßregeln ergriff, bis 1752.

Um die Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes zälte man auf ungefär 20 Millionen Franzosen eine Million Reformirte. Man berechnet, dass von 1685 bis 1700 etwa 250,000 bis 300,000 das Land verließen. Wenn wir die Zeit von 1662 bis 1685 einerseits, die von 1700 bis 1752, wo die letzte Auswanderung erfolgte, andererseits dazu nehmen, wenn wir überdies bedenken, dass die Beamten ein natürliches Interesse hatten, die Zal der Auswanderer geringer, als sie in Warheit war, anzugeben, so ergibt sich als sichere Tatsache, dass im Laufe eines Jarhunderts wenigstens 300,000 Franzosen wegen der Religion ihr Vaterland verlassen haben.

*) Siehe A. Lièvre, du rôle que le clergé catholique a joué dans la révocation de l'édit de Nantes, Strassb. 1853.

Digitized by Google

Es ist von den französischen Statsmännern selbst, schon im 17. und 18. Jarhundert, und von den französischen Historikern viel über den Schaden verhandelt worden, den die Auswanderung der Reformirten in national-ökonomischer Hinsicht für Frankreich anrichtete. Schon im Jare 1688 bedauerte Vauban in einem an Louvois gerichteten mémoire, das berühmt geworden, den großen Verlust, den die französische Armee und Marine durch die Auswanderung vieler zum teil höchst ausgezeichneter Offiziere und Generale, vieler vortrefflicher Krieger und Matrosen erlitten hätten. Die Reformirten waren auch die redlichsten und geschicktesten Generalpächter, Advokaten, Notarien, Ärzte u. s. w., und bald mussten die katholischen Franzosen die durch die Auswanderung in diesen Kreisen verursachten Lücken auf die für ihren Leib wie für ihr Vermögen empfindlichste, schmerzlichste Weise fülen. Noch in der Mitte des 18. Jarhunderts war der Mangel an guten Ärzten so fülbar, dass selbst Nonnenklöster verkappte Protestanten, die man als solche wol kannte, als Ärzte annahmen. Ein Beispiel davon gibt Coquerel in seiner Geschichte von Jean Calas. Ungeheuer war auch die Einbuße, die der Handel und alle möglichen Gewerbe erlitten und die den allgemeinen Wolstand des Landels herabdrückte; denn ein großer Teil des franz. Handels, unzälig viele lukrative Gewerbe, waren in den Händen der Reformirten, die nun durch die Ansiedelung im Auslande die Ausfur aus Frankreich außerordentlich schmälerten und in Frankreich viele Arbeiter mit ihren Familien one Brot ließen*).

Weit bedeutender, aber in Frankreich viel weniger beachtet, war der moralisch-religiöse Schaden, der die Frucht des schändlichen Glaubenszwangs war. Die furchtbare Herabwürdigung der Religion, die entsetzlichen Dinge, die im Namen des Christentums verübt wurden, waren ganz und gar dazu angetan, alle Religion im Volke zu ersticken und jenes Geschlecht von frechen Ungläubigen und Gottesleugnern heranzuziehen, welches in den Orgien der französischen Revolution seine Triumphe gefeiert hat. Bayle sagte es dem über die Aufhebung des Edikts von Nantes jubelnden Klerus Frankreichs: „Euere Triumphe sind eher die Siege des Deismus, als die des waren Glaubens; diejenigen, welche nur die natürliche Religion kennen, finden in Eurem Benehmen einen unwiderleglichen Beweis für ihre Sache. Ihr habt das Christentum stinkend gemacht, um mit dem Evangelium zu reden" (Weiß a. a. O. II, 107. 108). Aber auch die königliche Autorität selbst, von der ein so entsetzlicher Missbrauch gemacht worden, sowie die Heiligkeit der Gesetze überhaupt, wurden damals in ihren Grundfesten erschüttert. Treffend bemerkte Claude, der berühmte Prediger von Charenton, in seinen plaintes des protestants de France, 1686, dass, nachdem der König auf so flagrante Weise sein Wort — sein feierlich gegebenes Wort, das Edikt von Nantes aufrecht erhalten zu wollen, gebrochen, nichts mehr feststehe im State (s. Weiß a. a. O. II, 80: l'état se trouve percé d'outre en outre par le même coup, qui traverse les protestants). Bedenkt man überdies, dass die Gesetze und Verordnungen gegen die Reformirten eben wegen ihrer Scheußlichkeit nicht konnten mit ganzer Strenge durchgefürt werden, dass man sich nach und nach, besonders im Laufe des 18. Jarhunderts, gewönte, sie zu umgehen, zu verachten, dass ein Mann um seine Ehre gekommen wäre, wenn er den königlichen Befehlen Gehorsam geleistet hätte; erwägen wir ferner, dass auch der militärische Gehorsam auf diese Weise gelockert wurde, dass man sich gewönte, die Sache der Regierung, des Königs, von der Sache, welche die öffentliche Meinung vertrat, von der Sache des Volkes zu trennen, so wird deutlich, dass die Aufhebung des Edikts von Nantes zu den nicht genug erkannten, aber wesentlichen Ursachen der französischen Revolution gezält werden muss.

Unter denjenigen Ländern, wohin die Flüchtlinge aus Frankreich sich wen-

*) Weiß a. a. O. I, 111 gibt darüber in sehr beredten Zalenangaben Aufschluss. In Touraine waren im Jare 1698 von 400 Gerbereien 54, von 8000 Webstülen für Seide 1200, von 700 Mülen 70, von 40,000 Seidenarbeitern 4000 übrig geblieben.

Digitized by Google

deten, nimmt Brandenburg eine der vorzüglichsten Stellen ein. Der große Kurfürst hatte bei dem Antritte der Regierung 1640 sein Land durch den Krieg erschöpft gefunden, die Bevölkerung stark vermindert, Ackerbau, Handel und Industrie im kläglichsten Zustande. Daher suchte er von allen Seiten Fremde herbeizuziehen. Sein statsökonomischer Scharfblick erkannte sogleich, welch einen großen Nutzen er von dem Fehler Ludwigs XIV. ziehen könnte, indem er zugleich die Pflicht der christlichen Liebe gegen bedrückte Glaubensgenossen erfüllte. Sobald die ersten Bedrückungen erfolgten, bewog der brandenburgische Gesandte in Versailles die Reformirten, sich in Brandenburg niederzulassen. Schon 1661 siedelten sich mehrere Familien in Berlin an, welche 1672, zur Gemeinde angewachsen, eine eigene Kirche erhielten. In unmittelbarem Anschlusse an die Aufhebung des Ediktes von Nantes erfolgte schon am 29. Okt. 1685 das Edikt von Potsdam, wodurch der Kurfürst den Flüchtlingen seine Staten unter den günstigsten Bedingungen öffnete. Trotz energischer Anstrengungen der französischen Behörden wurde das Edikt in ganz Frankreich rasch bekannt, und die Zal derer, welche ihm Folge leisteten und in den Jaren 1685—1705 nach den preußischen Staten auswanderten, wird auf 25—30,000 berechnet werden dürfen. Als adoptirte Untertanen eines mächtigen deutschen Fürsten sahen sich die Refugianten sofort jenseits der Grenze ihrer alten Heimat überall aufs rücksichtsvollste aufgenommen und unterstützt. An ihren Bestimmungsorten angekommen, fanden sie Ländereien, Häuser oder Baumaterialien, Rechte und Privilegien zu ihrer Verfügung. Zur Deckung der namhaften Kosten, die aus alledem erwuchsen, griff Friedrich Wilhelm one Bedenken in seinen Privatschatz. Doch zog er auch die Vermöglichen der Eingewanderten zu entsprechenden Leistungen heran. Dabei stieß er um so weniger auf Schwierigkeiten, als er die gesamte Organisation der Ansiedelung vier französischen Reformirten übertrug, welche schon früher nach Berlin übergesiedelt waren und am brandenburgischen Hofe angesehene Stellungen bekleideten, den Adeligen de Beauvoan, du Bellay, de Briquemault und de St. Blancard. Immer mehr für die französischen Flüchtlinge zu tun, dazu wurde der große Kurfürst und seine Nachfolger, die beiden ersten preußischen Könige, sowie deren Gemalinnen, Sophie Charlotte und Sophie Dorothea, wesentlich bewogen durch die hervorragenden Dienste, welche eine ganze Reihe derselben auf den verschiedensten Gebieten des öffentlichen Lebens der Macht und Wolfart ihres neuen Vaterlandes leisteten. Französische Genieoffiziere aus der Schule Vaubans leiteten den Bau neuer Befestigungen und Kanäle, französische Ärzte, an ihrer Spitze der berühmte Charpentier, bildeten die Zierden medizinischer Kollegien, französische Manufakturisten trugen zur Hebung des Wolstandes der großen Städte wesentlich bei. Besoudere Erwänung verdienen an dieser Stelle die französischen Theologen und Gelehrten Ancillon, Basnage, Beausobre und Lenfant, welche zum großen Teil neben Leibnitz in den ersten leitenden Ausschuss der Akademie der Wissenschaften und der Künste in Berlin berufen wurden, und über welche die betreffenden biographischen Artikel dieser Encyklopädie bereits das Nähere gebracht haben.

Daſs die Franzosen unter Friedrich II. in Preußen gute Tage hatten, ist bekannt. Zunächst kam das freilich denen des sogenannten refuge philosophique zu statten: Voltaire und Konsorten, dann aber auch den Sönen der wirklichen Réfugiés, welche im allgemeinen dem Glauben ihrer Väter treu, dem König in seinen langen und vielen Kriegen wesentliche Dienste leisteten; nicht weniger als neun Generale von französischem Ursprunge dienten unter König Friedrichs II. Fanen. Aus der Neuzeit braucht man nur die Namen Ancillon, Savigny, Theremin, Chamisso, Michelet, Henry, Blanc, Buttmann (Verdeutschung von Boutemont), Wiese (Verdeutschung von Dupré) zu nennen, um bemerklich zu machen, welche geistige Kräfte das refuge seinem Adoptivvaterlande noch immer zuführt. Als Napoleon nach seinem Siege bei Jena im Jare 1806 nach Berlin kam, waren die französischen Pastoren auch unter denen, die sich ihm vorstellen mussten. Der ehrwürdige alte Pastor Erman, der zwei Jare vorher sein fünfzigjähriges Amtsjubiläum gefeiert hatte, ergriff bei dieser Gelegenheit den Arm des

Digitized by Google

Kaisers und sagte: „Dieser Arm ist siegreich, er möge auch gütig sein; tasten Sie den Ruf der Königin nicht an, sie ist eine vortreffliche Fürstin.“ Napoleon nahm das Wort nicht ungnädig auf; „einer Eurer Geistlichen hat mir die Wahrheit gesagt“, so äußerte er sich an demselben Tage gegen andere Reformirte. Die Berliner Kolonie (das ist der stehende Ausdruck) umfaßt noch ungefär 7000 Mitglieder mit 7 Pastoren und 3 Kirchen, worin zum teil deutsch gepredigt wird. Ihr hat im Jare 1819 in einer Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften eines der angesehensten Mitglieder derselben das schöne Zeugnis gegeben: „Es existirt in Berlin ein französisches Volk als zalreiche und solide Trümmer des refuge, welches im vorigen Jarhundert durch große und charakterfeste Frömmigkeit den sonst überall wankenden oder umgestürzten religiösen Glauben aufrecht hielt.“ Wir verweisen hier auf die Memoiren von Erman und Reclam, wovon in neuester Zeit ein Auszug, versehen mit Details über die neuesten Zustände der Kolonie, erschienen ist. Siehe überdies den Sermon prononcé à la réouverture du temple de la Friedrichstadt le 22. déc. 1861, par J. F. D. Andrié, l'un des pasteurs de l'église française du refuge à Berlin. Berlin 1862, mit erläuternden Anmerkungen.

In den anderen Staten des protestantischen Deutschlands fanden die französischen Auswanderer auch Aufnahme, doch nicht so günstige als in Brandenburg, hauptsächlich infolge der damals noch sehr stark grassirenden lutherischen Intoleranz gegen die Reformirten. Wenn die lutherischen Landesfürsten ihnen den Eingang in das Land nicht geradezu verweigerten, so geschah es doch unter erschwerenden Bedingungen. Die Reformirten wurden von öffentlichen Ämtern und von den Zünften ausgeschlossen; an einigen Orten durften sie nicht einmal liegende Güter besitzen. Was Kursachsen betrifft, so durften die Reformirten von Leipzig erst im Jare 1701 einen Geistlichen berufen; vorher mußten sie in Halle zur Kommunion gehen. Durch Frankfurt zogen im Jare 1685 bis 1705 97,816 Flüchtlinge aus Frankreich, reichlich unterstützt von der dortigen wallonischen Gemeinde, mehre blieben zurück und siedelten sich in der Stadt und Umgegend an. Die Erlaubnis zur öffentlichen Ausübung des Kultus wurde erst im Jare 1787 gegeben, und erst in der napoleonischen Zeit, unter der Regierung Dalbergs, wurde ihnen völlige Gleichberechtigung mit den übrigen Bürgern zuerkannt.

In den Hansestädten fanden die Réfugiés ebenfalls keine günstige Aufnahme; so durfte z. B. die kleine Hamburger Kolonie, deren Anfänge bis in die Zeit des Herzogs von Alba hinaufreichen, und die am Ende des 17. Jarh.'s neuen Zufluss bekam, erst seit 1761 ihren Gottesdienst frei ausüben. Besser wurden die Flüchtlinge aufgenommen in den Staten des Hauses Braunschweig, obschon dieses Haus auch der lutherischen Kirche angehörte. Der dortige Herzog Ernst August gewärte unter dem Einflusse seiner reformirten Gemalin, einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, schon am 1. Dezember 1685, also sechs Wochen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes, durch einen dem Potsdamer Edikt verwandten Erlaß den franz. Flüchtlingen alle möglichen Erleichterungen: den Zutritt zu allen bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Stellen und auf die Dauer von zehn Jaren völlige Abgabenfreiheit.

Besonders aber fand die weise Politik des großen Kurfürsten Nachamung bei den übrigen Fürsten des brandenburgischen Hauses. In dieser Hinsicht zeichnete sich vor allen der fromme, wolgesinnte Markgraf von Bayreuth, Christian Ernst, aus, und es ist dies um so höher anzuschlagen, als er für seine Person dem lutherischen Bekenntnisse aufrichtig zugetan war und, um die Pflicht christlicher Mildtätigkeit zu üben, sich über die widerholte Weigerung seines exklusiv lutherisch gesinnten Konsistoriums hinwegsetzen mußte. Am 27. November 1685 gab er den Refugianten die Erlaubnis, sich an verschiedenen Orten des Fürstentums niederzulassen, Kirchen, Schulen und Häuser zu erbauen, Lehrer anzunehmen, Grundstücke sich zu erwerben und Fabriken anzulegen, mit dem Versprechen, sie mit Baumaterial und Geld zu unterstützen. So wurde in Erlangen ein neuer Stadtteil gegründet und zu Ehren des Fürsten Christian-Erlangen ge-

Digitized by Google

nannt. Die dortige französisch-reformirte Gemeinde besteht noch jetzt. Auch der Markgraf von Ansbach, Johann Friedrich, nahm die französischen Exulanten auf, aber, teils wegen der Bedenken des lutherischen Konsistoriums, teils aus Besorgnis eines Aufstandes, nicht in Ansbach, sondern in Schwabach. Aus dem Archiv dieser jetzt mit der Nürnbergischen vereinigten Gemeinde hat die evangelisch-reformirte Kirchenzeitung vom Jare 1862, S. 49. 65 interessante Aktenstücke mitgeteilt; es sind Briefe von Glaubensbrüdern, die im Schlosse If bei Marseille gefangen waren und auf den Galeeren dienten, an ihren ausgewanderten Pfarrer.

Nach Preußen hat kein deutsches Land so viele französische Exulanten aufgenommen und ihnen so günstige Bedingungen gewärt, als Hessen-Kassel. Der Landgraf Karl I., jung, tätig, ehrgeizig, übrigens von Haus aus reformirt, bereits in Verbindung stehend mit den französischen Protestanten, erkannte alsobald, welch einen Vorteil die Gründung einer französischen Kolonie seinem Lande bringen könnte. Er wartete die Aufhebung des Edikts von Nantes, die er kommen sah, nicht ab, um den Bedrückten und Verfolgten eine Zuflucht zu eröffnen. Schon sechs Monate vorher erließ er an dieselben einen Aufruf, worin er die Gunstbezeugungen und Freiheiten aufzälte, die er ihnen zu gewären willens war; sie durften sich nicht nur in Hessen niederlassen, sondern ihren speziellen Aufenthaltsort selbst wälen. Die ausgedehnteste Handels-, Gewerbe- und Steuerfreiheit wurde ihnen zugesagt. Der Landgraf verpflichtete sich sogar, ihnen an allen den Orten, wo sich eine hinlängliche Zal niederlassen würde, Kirchen und Schulen zu bauen und zu erhalten. So kam es, daß bis zum Ende des 17. Jarhunderts 5000 Exulanten in Hessen-Kassel einwanderten. Die Wolhabendsten siedelten sich in Kassel und in Hanau an. Auch hier fürten die Franzosen viele neue Industriezweige ein und wußten sich auch sonst sehr nützlich zu machen; eine Architektenfamilie du Ry ist es z. B. gewesen, welche den Bau der Neustadt Kassel, der Wilhelmshöhe sowie der meisten öffentlichen Gebäude von Kassel geleitet hat. Die Landbebauer und völlig Mittellosen unter den Exulanten erhielten in verschiedenen Gegenden von Niederhessen unbebaute Ländereien, wo sie bis zum Jare 1722 achtzehn Ackerbaukolonieen stifteten. Sie trugen wesentlich zur Hebung des Landbaues bei, trockneten Sümpfe aus, verbesserten die Viehzucht, pflegten die Gartenkunst, fürten die Kartoffeln ein und fingen an, die im Lande vorhandenen Steinkolengruben auszubeuten. Die bedeutendste dieser kleinen Kolonieen ist Friedrichsdorf bei Frankfurt.

Auch Holland, von altersher eine Zufluchtsstätte der um des Glaubens willen Verfolgten, gewärte den französischen Flüchtlingen schon vor der Aufhebung des Ediktes von Nantes gastliche Aufnahme; vgl. die Artikel Du Moulin Bd. III, S. 729 und Rivet. Von 1681 an wanderten järlich Hunderte nach Holland aus. In diesem Jare versprach nämlich der Magistrat von Amsterdam den Flüchtigen das Bürgerrecht, die Erlaubnis, ihr Gewerbe fortzubetreiben und Abgabenfreiheit auf drei Jare. Zugleich wurden ihnen Geldanleihen angeboten zum Ankauf der für ihre Gewerbe nötigen Werkzeuge; ja es ward sogar gesagt, daß die Stadt die Produkte der Manufakturen der Einwanderer so lange kaufen würde, als diese der öffentlichen Unterstützung bedürften. Die Generalstaten amten das Beispiel der Stadt Amsterdam nach. Durch eine Erklärung vom 25. September 1681 befreiten sie alle Flüchtigen, die sich in der Provinz Holland niederlassen würden, von allen Abgaben, und am 3. Dezember 1682 beschlossen sie eine allgemeine Kollekte für die bereits Eingewanderten und noch ferner Einwandernden zu veranstalten; sogleich wurde die Sache ins Werk gesetzt. Die Aufhebung des Edikts von Nantes gab das Zeichen zu neuer Tätigkeit zu Gunsten der Schlachtopfer des Religionshasses. Überall wurden Kollekten veranstaltet, um den Armen unter den Flüchtigen beizustehen. Die Repräsentanten der sieben Staten der vereinigten Niederlande verordneten die Abhaltung eines Fast- und Bußtages auf den 21. November 1685, wobei Gott für die Gnade der freien Übung des Gottesdienstes gedankt, und er gebeten wurde, das Herz des Königs, der die Gläubigen so grausam verfolge, zu erweichen. In jeder

Digitized by Google

Kirche wurden an diesem Tage, an welchem alle Geschäfte ruhten, drei Predigten gehalten. Noch im Jare 1685 wurden über 250 französische Geistliche aufgenommen und gebürend unterstützt. Der Prinz von Oranien nahm zwei derselben in seine Dienste. Mit besonderer Sorgfalt nahm er sich der Militärs an, deren Tapferkeit und Kriegserfarung er kannte und die er bald im Kampfe gegen Frankreich anzuwenden gedachte. Die Auswanderung nahm in den folgenden Jaren auf überraschende Weise zu. Die Städte, die am meisten aufnahmen, waren Amsterdam, Rotterdam und der Haag. In Amsterdam waren schon 1684 4000, in Rotterdam 1685 5000 und gegen das Ende des 17. Jarhunderts war die Kolonie in Amsterdam zu 14 bis 15,000 Seelen angewachsen; in änlichem Maße hoben sich die Kolonieen von Rotterdam und dem Haag. Im Jare 1688 zälte man in den vereinigten Niederlanden 62 Kirchen, von den Réfugiés gestiftet oder beträchtlich vermehrt, d. h. zum Teil wallonische Kirchen, an welche sich die Franzosen angeschlossen hatten. Im Jare 1698 ersuchten die Generalstaten den König von Schweden, Karl XII., die Réfugiés fortan aufzunehmen, da in den Niederlanden derer so viele seien, dass das Land sie nicht mehr zu ernären vermöge. Übrigens war es vielen der Flüchtlinge gelungen, fast ihr ganzes Vermögen mitzubringen. Bis zum Ende des Jares 1685 waren, wie der Graf von Avaux an Ludwig XIV. berichtete, über 20,000,000 Livres aus Frankreich in die Niederlande importirt worden. Auch ein großer geistiger Reichtum war aus Frankreich nach Holland übergesiedelt, dans cette grande arche des fugitifs, wie Bayle sich ausdrückt; vgl. die Art. Basnage Bd. II, S. 127, Benoit Bd. II, S. 213, Claude Bd. III, S. 239, Dubosc Bd. III, S. 725, Jureiu Bd. VII, S. 315, Martin Bd. IX, S. 371, Saurin. Lange Zeit hindurch närten alle Ausgewanderten die Hoffnung, in ihr Vaterland zurückkehren zu können. Sie erwarteten, dass die protestantischen Mächte zu ihren Gunsten sich verwenden würden. Wilhelm von Oranien und die Generalstaten von Holland, auf die dringenden Vorstellungen der Auswanderer, taten zwar einige Schritte bei Ludwig XIV. wärend der Friedensverhandlungen zu Ryswick; aber Ludwig wies alle solche Zumutungen mit Stolz und Härte zurück. Die Auswanderer taten neue Schritte am Ende des spanischen Erbfolgekrieges, aber widerum one eigentlichen Erfolg; im Frieden von Utrecht wurde der Sache nicht gedacht. Dagegen beschlossen 1715 die Generalstaten „in Betracht dessen, dass der Reichtum dieser Länder durch jene vermehrt worden ist, dass sie übrigens vermöge ihres ganzen Betragens die beste Behandlung verdienen, sie in allen Beziehungen den anderen Bürgern völlig gleichzustellen". Die besonderen Privilegien, welche ihnen anfänglich gewärt worden, Abgabenfreiheit u. dgl., hörten damit natürlich auf. In der Gegenwart finden wir die Abkömmlinge der damals Eingewanderten nach Sprache und Sitte völlig mit den Eingeborenen verschmolzen, und selbst ihre Namen ins Holländische übersetzt. Aus Leblanc ist de Witt, aus Deschamps: van de Velde, aus Chevalier: Ruiter, aus le Grand: de Groot, aus Dumoulin: van der Meulen geworden. Von den französischen Gemeinden werden nur noch die von Amsterdam, Rotterdam, Haag, Leyden und Gröningen vom State unterhalten.

In England finden wir französische Gemeinden schon vor der Bartholomäusnacht; in London 1550 (s. d. A. Lasko Bd. VII, S. 427) zu Canterbury 1561, zu Sandwich und Norwich 1564. Diese Ansiedler hatten England zur Aufnahme derjenigen vorbereitet, welche die Verfolgung unter Ludwig ihnen noch zuführen sollte. Die Engländer ermaßen den statsökonomischen Nutzen, den sie davon ziehen konnten, so gut, dass, als die Dragonnaden begannen, selbst der frivole Karl II. nicht umhin konnte, zu Gunsten der Verfolgten Maßregeln zu treffen. Im Edikt von Hamptoncourt (28. Juli 1681) erklärte er seine Bereitwilligkeit, den um des Glaubens willen Verfolgten hilfreich beizustehen, versprach ihnen die Naturalisation mit allen zum Betreiben ihres Handels und ihrer Gewerbe nötigen Privilegien, soweit sie mit den Interessen des Königreiches vereinbar wären. Ihre Kinder sollten die öffentlichen Schulen und die Universitäten besuchen dürfen. Er befahl allen Civil- und Militärbehörden, ihnen unentgeltlich Pässe zu geben und außerdem Geldunterstützungen, um dahin zu reisen, wohin sie wollten. Der Erz-

Digitized by Google

bischof von Canterbury und der Bischof von London wurden beauftragt, ihre Bittschreiben in Empfang zu nehmen und sie dem Könige vorzulegen. Jakob II., obschon eifriger Katholik, befolgte das Beispiel seines Bruders. Nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes erließ er, der allgemeinen Stimmung der Nation nachgebend, ein für die Flüchtlinge sehr günstiges Edikt, im Sinne des von Karl II. gegebenen. Man berechnet, dafs im ganzen bis 1695 an 80,000 Franzosen in England einwanderten. Der dritte Teil siedelte sich in London an, wo sofort eine Anzal Kirchen für Réfugiés erbaut werden mufsten.

Indessen bewog der Umstand, dafs England einen streng katholischen Monarchen hatte, Ludwig XIV. fortwärend, Versuche zu machen, die, wie er sagte „par un caprice de religion", aus seinem Lande Weggezogenen durch allerlei Vorspiegelungen in die Heimat zurückzulocken. Und Jakob II. begünstigte in der Tat alle bezüglichen Manöver des bei ihm akkreditirten französischen Gesandten, ließ auch das über Ludwigs ware Haltung gegen den Protestantismus aufklärende Werk von Claude (s. d. Art.) „les plaintes des protestants cruellement persécutés dans le royaume de France" öffentlich durch Henkershand verbrennen. Doch richtete er damit nichts aus, als dafs seine Untertanen noch mehr gegen ihn eingenommen wurden. Wie sehr dieselben mit den französischen Flüchtlingen sympathisirten, beweist am besten der Umstand, dafs die 1687 zu ihren Gunsten veranstaltete neue allgemeine Kollekte ungefär 200,000 Pfd. Sterling einbrachte. Aus diesem Gelde konnten viele Bedürftige unterstützt und mehrere neue Kirchen erbaut werden. Dafs die Refugianten 1688 beim Sturze der Stuarts und bei der Eroberung Irlands für Wilhelm von Oranien sich aufs lebhafteste beteiligten, ist selbstverständlich; denn für sie war hier wie in den Niederlanden das Emporkommen einer alle katholisch-französischen Einflüsse zurückweisenden Regierungsgewalt Existenzfrage. Größer noch als auf dem politischen war die Wirkung der französischen Einwanderer auch in England auf dem nationalökonomischen Gebiete. Industriezweige, die man vorher in Großbritannien gar nicht gekannt hatte, die Seidenstoff- und Leinwandweberei, wurden durch die Réfugiés eingefürt; andere, wie die Hut- und Papierfabrikation, wesentlich vervollkommnet. Der Import aus Frankreich nahm immer ab, wurde auch für einzelne Artikel geradezu verboten.

Auch in wissenschaftlicher Hinsicht war der Einfluss der Réfugiés in England von Bedeutung. Außer dem Physiker Papin und dem Historiker Thoyras verdient hier besonders hervorgehoben zu werden der um die französische Refugiantengemeinde in London hochverdiente Rechtsgelehrte Graverol. Als Ludwig XIV. stets erneute Versuche machte, die Flüchtlinge durch Pensionen, Ehrenstellen, Orden u. dgl. in ihr Vaterland und ihre Mutterkirche zurückzulocken, da erließ Graverol ein offenes Sendschreiben an die Réfugiés in London, worin unter anderem die schönen Worte vorkommen: „Wir, die wir bloß um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesu Christi willen in einem von dem unserigen so weit entferntem Lande wonen, wir wollen uns bestreben, unserem Bekenntnisse und unserem Glauben Ehre zu machen durch ein weises und bescheidenes Betragen, durch ein musterhaftes Leben und durch eine volle Hingebung an den Dienst Gottes. Wir wollen daher eingedenk bleiben, dafs wir die Söne sowie die Väter von Märtyrern sind. Vergessen wir niemals diesen Ruhm, streben wir, denselben auf unsere Nachkommen zu übertragen". Vgl. ferner die Artikel Abbadie Bd. I, S. 18 und Allix ebendaf. S. 303. Auch in Irland gaben die Réfugiés geistige Anregung. Das erste litterarische Journal, welches in Dublin erschien, wurde durch den französischen Pfarrer Droz gestiftet. Im Laufe der Zeit verschmolzen sich die Nachkommen der Réfugiés mit der Nation, die ihre Väter aufgenommen hatte. Man kann die Fortschritte dieser Verschmelzung verfolgen, indem man die französischen Gemeinden allmählich verschwinden sieht. Unter Wilhelm III. gab es deren 31 allein in London, schon 1731 bloß 21, 1782 nur 11, und gegenwärtig gibt es nur noch eine. Die sonst in England, auch in Schottland, Irland gestifteten Gemeinden haben im Laufe des 18. Jarhunderts fast alle den anglikanischen Ritus angenommen, und mit dem altreformir-

Digitized by Google

ten Ritus ist auch die französische Sprache verschwunden. Die Kolonie von Portarlington hat ausnahmsweise bis 1827 den Gottesdienst in französischer Sprache beibehalten. Die Kriege Englands mit Frankreich am Anfange des 19. Jarhunderts beschleunigten die Vollendung des Verschmelzungsprozesses, die sich darin kundgab, dass die Nachkommen der Réfugiés wie in Holland ihre Namen in die Landessprache übersetzten, so nannten sich die Le Maitre: Masters, — die Leroy: King, die Tonnelier: Kooper: die Lejeune: Young, die Leblanc: White, die Lenoir: Black.

Unter den Ländern, in denen wir von den französischen Reformirten gestiftete Gemeinden finden, muss auch Dänemark genannt werden. Trotz streng lutherischer Traditionen und reicher französischer Subsidien erließ Christian V. schon 1681, als die Nachricht von den ersten Dragonnaden ankam, von herzlichem Mitleid bewogen, eine Deklaration, wodurch er diejenigen, die in seinem State Zuflucht suchen würden, zu schützen versprach und ihnen freie, ungehinderte Ausübung ihres Gottesdienstes gestattete. Er versprach ihnen noch mehr Erleichterungen, namentlich Abgabenfreiheit für acht Jahre, wenn sie ihm nur Treue schwören und sich dazu verständen, ihre Kinder in der lutherischen Religion auferziehen zu lassen. Von dieser letzten Verpflichtung wurden sie jedoch 1685 befreit, infolge der Fürsprache der Königin Charlotte Amalie, einer Tochter Wilhelms IV., Landgrafen von Hessen, reformirter Konfession. Auf die Bitten dieser frommen Fürstin erließ der König 1685 ein neues Edikt zu Gunsten der Réfugiés. Er versprach Alle aufzunehmen, die nach Dänemark sich wenden würden; er versprach den Militärs dieselben Grade zu erteilen, die sie in Frankreich gehabt hatten, die jungen Adeligen unter seine Trabanten und Garde aufzunehmen, solchen, die Manufakturen gründen wollten, Häuser zu geben und Geld vorzustrecken. So kam es, dass bald eine französische Gemeinde in Kopenhagen entstand. Die Königin selbst legte 1688 den Grundstein und stiftete einen Fond, dessen Zinsen zum Unterhalt der die Kirche bedienenden Geistlichen bestimmt war. Doch konnte sie die junge Gemeinde nicht immer gegen die Antipathie der lutherischen Geistlichen schützen. Auf die dringenden Vorstellungen des Bischofs von Seeland und des Hofpredigers erschien 1690 ein Edikt, laut welchem die in gemischten Ehen (so nannte man auch die Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten) erzeugten Kinder in der Statsreligion erzogen werden sollten, und den Reformirten der Gebrauch der Glocken untersagt wurde. Eine zweite französische Kolonie wurde in Altona gestiftet. Schon 1582 war diese Stadt Zuflucht von Wallonen gewesen, welche durch die Gewalttätigkeiten des Herzogs von Alba aus den Niederlanden vertrieben wurden. Im Jare 1603 erlaubte ihnen der Graf Ernst von Schaumburg, als Landesherr eines Teiles von Holstein, den Bau einer Kirche und dazu freie Übung des Gottesdienstes. Da die Gemeinde aus Holländern, Deutschen und wallonischen Franzosen bestand, so wurde hier in drei Sprachen gepredigt. Als nun der französische Teil durch die Einwanderung der Franzosen seit 1686 bedeutend vermehrt wurde, erfolgte eine Trennung, es bildeten sich zwei Gemeinden, eine französische und eine deutsch-holländische. Zur ersten gehörten auch die in Hamburg angesiedelten Réfugiés, welche dort keine freie Übung des Kultus erhalten konnten. Unter den Geistlichen dieser Gemeinde war der bedeutendste Isaak de Beausobre, später in Berlin. Auch in Friedericia und Glückstadt entstanden églises du refuge. Friedericia verdankte seine Blüte im vorigen Jarhundert den französischen Ackerbauern.

Auch nach Schweden kamen wenigstens einige Réfugiés. Karl XI. nahm einige Manufakturisten und Handelsleute auf, erteilte ihnen Privilegien und gestattete ihnen insbesondere freie Religionsübung. Aber der Befehl, die Kinder in der lutherischen Kirche taufen zu lassen, hatte die Folge, dass wenig neue sich denen anschlossen, die zuerst gekommen. Gegenwärtig besteht noch eine kleine französische Gemeinde in Stockholm; einer ihrer letzten Geistlichen war der leider zu früh verstorbene, durch mehrere wissenschaftliche Arbeiten vorteilhaft bekannte Trottet.

Als eine Ironie der Geschichte haben es schon die Zeitgenossen angesehen,

Digitized by Google

dass von den aus dem „gebildeten" Frankreich Verstoßenen Manche Aufnahme fanden in dem „barbarischen" Rußland. Schon 1688 erließ Zar Peter, offenbar unter dem Einflusse seines Erziehers, des Genfers Lefort, einen Ukas, wodurch ganz Rußland den Flüchtlingen geöffnet und den Militärs entsprechende Anstellung in der russischen Armee zugesichert wurde. Auch die freie Religionsübung hat Peter den Eingewanderten ausdrücklich garantirt. Ein Manifest vom April 1702 erklärt: „bei der uns von dem Allerhöchsten verliehenen Gewalt maßen wir uns keinen Zwang über die Gewissen der Menschen an und lassen gerne zu, dass ein jeder Christ auf seine eigene Verantwortung sich die Sorge seiner Seligkeit lasse angelegen sein". So finden wir die spätere Statsraison Friedrichs II. und Josephs II. schon bei Peter dem Großen. In der neuen Residenz des Zarenreiches standen anfänglich die Réfugiés mit den Reformirten anderer Nationen in Einem kirchlichen Gemeindeverbande. Erst 1723 gründeten die Franzosen in Verbindung mit zwei in Petersburg lebenden hessischen Prinzen, mit der preußischen Gesandtschaft und mit den schweizerischen Mitgliedern der Akademie eine selbständige Pfarrei unter dem Namen les Réformés français ou se servant de la langue française und mit spezifisch genferischem Gepräge. Als später der Elsässer Jeremias Risler Pfarrer war, kam eine vorübergehende Widervereinigung mit der deutsch-reformirten Gemeinde zustande; allein dieselbe hörte als eine Personalunion mit Rislers Weggang wider auf, und seither bestehen die beiden Gemeinden in vollster gegenseitiger Unabhängigkeit. In anderen Städten schlossen sich die Réfugiés einfach an die bestehenden reformirten Gemeinden an; auch in Moskau reichte ihre Zal nur vorübergehend zur Anstellung eines besonderen französischen Predigers.

Wärend in Deutschland, Holland und England nationalökonomische und politische Gründe für die Aufnahme der Réfugiés sprachen, war in der Schweiz, namentlich in Betreff der Politik, das Gegenteil der Fall. Dem kleinen Lande musste viel daran liegen, den Frieden mit dem großen Frankreich ungestört zu bewaren. In der Schweiz waren es also ungleich mehr als in den bisher genannten Ländern rein religiöse Sympathieen, welche den Flüchtlingen die Tore öffneten. Vollständig dem entsprechend ist auch der Einfluss, den diese in der Schweiz ausgeübt haben, ungleich bemerkbarer auf dem kirchlichen als auf dem statlichen oder volkswirtschaftlichen Gebiete. Und wie tiefgreifend dieser Einfluss von den ersten Anfängen der Reformation an war, zeigen die drei Namen Farel, Calvin und Beza zur Genüge. Zu den schweizerischen Gebieten französischer Zunge mussten sich die in ihrer Heimat um des Glaubens willen nicht mehr Geduldeten schon wegen der Sprache hingezogen fülen. Hier vollzog sich auf Grund der gemeinsamen Sprache auch die Verschmelzung der Eingewanderten mit den Eingeborenen rasch und gänzlich. Namentlich in Genf, wohin überzusiedeln Calvin die bedrängten Glaubensgenossen in Frankreich stets aufs Neue ermunterte, bekleideten frühe schon Refugianten die höchsten Ehrenstellen der kleinen Republik. Auch als infolge der Bartholomäusnacht mehr als 2000 französische Familien nach Genf kamen, siedelte sich die große Mehrzal derselben bleibend dort an, unter diesen der große Rechtsgelehrte Franz Hotman. Von hervorragenden Hugenotten, welche im Anfange des 17. Jarhunderts in Genf Ruhe suchten, verdienen namhaft gemacht zu werden: der ritterliche Agrippa d'Aubigné und der heldenmütige Herzog von Rohan. Auch nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes wälzten sich die großen Fluten der Auswanderung nach Genf, und dieses zeigte eine Opferwilligkeit one Grenzen. Um die fortwärend zuströmenden Flüchtlinge ausgiebig unterstützen zu können, wurde ein besonderer Fond, die bourse française, gegründet und durch reiche Stiftungen stets aufs Neue vermehrt. Noch heute zält Genf französische Flüchtlingsnamen zu den besten seiner Bürgerschaft: Colladon, de Candolle, Eynard, Claparède, Mallet, Naville, Odier u. a. Genfs Beispiel aber in der Fürsorge für die bedrängten Glaubensgenossen fand bei allen evangelischen Ständen der Eidgenossenschaft energische Nachamung. Überall fanden die Réfugiés Unterstützung, Niederlassungsrecht und wenigstens relative Gewerbefreiheit, unter den französisch redenden Schweizern,

Digitized by Google

also außer Genf namentlich in Lausanne und Neuenburg, auch ein reges Interesse für die in Frankreich als églises du désert fortlebenden reformirten Gemeinden und deren Pastoration; s. den Art. Court Bd. III, S. 379. Bern, wo schon 1623 eine französische Gemeinde gegründet worden war, veranstaltete allgemeine Kollekten und war mit großer Umsicht darauf bedacht, einzelne der französischen Fabrikanten („marchands manufacturiers“) zur Niederlassung in den kleinen Städten der Waadt zu veranlassen. In Zürich wurde im Frühling 1685 durch den Refugiantenprediger Paul Reboulet ein regelmäßiger französischer Gottesdienst begonnen und bald darauf eine eigentliche Gemeinde mit besonderem Konsistorium organisirt. Um die Mittel für diese église du refuge zu gewinnen, verfügte der Rat, dass am Schlusse des Jares 1685 die üblichen „Ergötzlichkeiten auf Zünften und an anderen Orten“ unterbleiben sollten und das so ersparte Geld als Liebessteuer für die Flüchtlinge zusammengelegt werde. In Basel war sofort nach der Bluthochzeit in einem Privathause für die französische Kolonie ein Gottesdienst eingerichtet worden, und schon 1591 finden wir eine wolorganisirte Gemeinde von 300 Mitgliedern. 1614 wurde der Gemeinde die Dominikanerkirche eingeräumt, und in dieser hat sie mehr als 250 Jare ihre Gottesdienste gehalten. In der neuesten Zeit ist sie in eine eigene, schmucke, kleine Kirche übergesiedelt. Der Umstand, dass die Gemeinde zeitweise sehr hervorragende Geistliche besaß (Toussaint, Jean de la Faye, Lobstein, Grandpierre, in neuester Zeit O. Valette), hat in früherer Zeit viel dazu beigetragen, dass angesehene Familien der französischen Flüchtlinge sich in Basel niederließen. Unter denen, die sich gänzlich in Basel einbürgerten und der Stadt auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens zu hoher Ehre gereichen, seien genannt die Bernoulli, Sarasin, Le Grand, Christ, Miville, Raillard, Lachenal, Forcart.

Nachdem wir die églises du refuge in den verschiedenen Ländern Europas betrachtet, bleibt uns noch ein Blick auf die außereuropäischen Niederlassungen der reformirten französischen Emigranten übrig. Was zunächst Amerika betrifft, so waren schon im Reformationszeitalter mehrere Versuche der Ansiedelung französischer Protestanten auf dem Boden des neu entdeckten Weltteiles gemacht worden. Nach dem verunglückten Versuche unter Villegaignon (s. den Artikel) folgten noch mehrere, die aber ebenso erfolglos blieben als der erste. Schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes, besonders seit der Einnahme von La Rochelle im Jare 1628, hatten viele evangelische Franzosen im englischen Amerika eine Zuflucht gefunden. Im Jare 1662 wurden einige Schiffherren von La Rochelle, weil sie viele Franzosen nach Amerika gefürt hatten, hart bestraft. Auch von England aus begaben sich manche nach Amerika, namentlich zur Zeit der Stuarts, welchen die französischen Gäste bei der Durchfürung der Gegenreformation hinderlich waren, und welche deshalb zu widerholtenmalen für größere Abteilungen von Refugianten die Überfartskosten aus der Statskasse bestritten. So finden wir schon im 17. Jarhundert zalreiche französische Ansiedelungen in Massachusetts, in Maryland, in Virginien, in Pennsylvanien, in den beiden Carolinen, im State New-York. Nach einer Nachricht aus dem Jare 1706 bildeten die Réfugiés in New-York nächst den Holländern den zalreichsten und begüterten Teil der Bevölkerung. 16 Meilen von New-York siedelten sich Franzosen aus La Rochelle an und gründeten daselbst die Stadt New-La Rochelle. Da sie anfänglich zu arm waren, um eine eigene Kirche zu bauen, so wanderten sie am Samstag in der Nacht zu Fuß nach New-York, und nachdem sie dem Gottesdienste daselbst beigewont, kehrten sie in der Nacht vom Sonntag auf Montag zu ihren Wonungen zurück, um am Montag Morgen ihre harten Arbeiten wider vorzunehmen; ihre Briefe nach Frankreich an die Ihrigen rühmten die Gnade, die ihnen der Herr habe widerfaren lassen, und enthielten die Aufforderung, auch nach Amerika zu kommen. Süd-Carolina wurde so stark von Réfugiés bevölkert, dass man es bald die Heimat der Hugenotten (the home of the huguenots) nannte. Ein englischer Reisender fand dort 1701, durch die französischen Flüchtlinge eingefürt, den Weinbau, die Ölbaumkultur und die Seidenzucht

Digitized by Google

in schönster Blüte. Was aber noch schöner, er konnte von den Ansiedlern berichten: „sie leben wie Ein Stamm, wie Eine Familie. Jeder macht es sich zum Gesetz, seinem Nächsten in seinen Nöten beizustehen und über des Nächsten Gut und Ruf zu wachen wie über das eigene. Das Unglück, das dem Einen widerfährt, wird von Allen getragen, und Jeder freut sich über die Fortschritte der Brüder".

Die französischen Ansiedler nahmen am Unabhängigkeitskampfe (1766 bis 1781) sehr lebhaften Anteil. Im Hause eines derselben zu Boston wurde im Jare 1766 der Beschluss gefasst, allen Verkehr mit dem Mutterlande abzubrechen; dieses Haus heißt noch jetzt bei den Amerikanern die „Wiege der Freiheit". Mehrere zeichneten sich auch im Kriege aus; drei Söne von Réfugiés waren während des Krieges Präsidenten des Kongresses, Jay, Laurens, Boudinot. Alle drei waren allgemein verehrte Männer.

Gegenwärtig sind die Refugianten ganz verschmolzen mit der englisch-redenden Bevölkerung; selbst ihre Namen sind ins Englische übersetzt oder anglisirt, daher schwer zu erkennen. In kirchlicher Hinsicht schlossen sie sich nach und nach teils an die Presbyterianer, teils an die Episkopalen, teils an die holländisch-reformirte Kirche an. Auch ihre Sprache verlor sich. Bloß in Charlestown (Süd-Carolina) ist sie bis jetzt im Gottesdienste im Gebrauche geblieben.

Auch die holländischen Kolonieen nahmen mehrere tausend Reformirte auf, sodass wir diesen auch auf anderen Punkten Amerikas und in Afrika begegnen. In Surinam wurde einige Jare vor der Aufhebung des Edikts von Nantes eine Kolonie von Réfugiés gestiftet, die bald Zuwachs erhielt und sich so fleißig zeigte, dass vom Jare 1683 bis 1686 die Zal der Zuckerplantagen von 50 auf 130 stieg. Aber interessanter ist dieses, dass die dortigen Pastoren auch den Indianern das Evangelium verkündigten. Im Jare 1684 erklärte die ostindische Gesellschaft der Niederlande, dass sie bereit sei, unentgeltlich nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung diejenigen zu füren, welche sich daselbst dem Ackerbau oder irgend einem Gewerbe widmen wollten. Jeder sollte so viel Land erhalten, als er bebauen könnte, nebst den ersten Samen und Werkzeugen des Ackerbaues. Ungefär 80 der in den Niederlanden eingewanderten Familien meldeten sich. Sie schifften sich ein unter der Leitung eines Neffen des berühmten französischen Admirals Duquesne; sie siedelten sich im Distrikte von Drachenstein an und wuchsen bis zum Ende des 17. Jarhunderts zu 3000 heran, 12 Meilen von der Kapstadt entfernt, inmitten eines fruchtbaren Tales, noch jetzt „das Tal der Franzosen" genannt, wo sie vier Dörfer erbauten und auf patriarchalische Weise sich selbst regierten. Sie betrieben Korn-, Obst- und Weinbau. Im Jare 1739 wurde von der holländischen Regierung der Gebrauch der französischen Sprache verboten, sodass der Reisende Le Vaillant, als er im Jare 1780 die Gegend besuchte, nur noch einen Greis fand, der des Französischen mächtig war. Doch die reinen Sitten und die Frömmigkeit der Altvorderen haben sie beibehalten.

Litteratur: Ch. Weiss, Histoire des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à nos jours 1853, u. Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français; ferner Olry, La persécution de l'église de Metz, 2. éd. 1860; Kraußold, Gesch. der evangelischen Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth, 1860; Haag, La France protestante, 1846 bis 1858; Claparède, Histoire des églises réformées du pays de Gex, 1856; Chavannes, Les réfugiés français dans le pays de Vaud, 1874; Gaberel, les suisses Romands et les réfugiés de l'édit de Nantes, 1860; Godet, Histoire de la réformation et du refuge dans le pays de Neufchatel, 1859; Junod, l'église française de Bâle; Dalton, Geschichte der reformirten Kirche in Rußland, 1865; Baird, religion in America, 1856; Mörikofer, Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz, 1876.

(Herzog †) **Bernhard Riggenbach.**

Digitized by Google

Regalie (jus regaliae, régale) und Streit darüber in Frankreich. Die ältere kirchliche Gesetzgebung bestimmte, dafs die von den Bischöfen und Klerikern aus den kirchlichen Einnahmen gemachten Ersparnisse für die Kirche selbst verwendet werden sollten, und verboten den Mifsbrauch, den Nachlafs des Klerus zu rauben (spolium). Ebenso wurde verordnet, dafs die während der Vacanz der bischöflichen Stelle gezogenen Früchte zu Gunsten der Kirche aufbewahrt würden. (Concil. Chalcedon. a. 451. c. 25. bei Gratian c. 2. dist. LXXV. — Concil. Ilerden. a. 546. c. 76. in cap. 38. Cau. XII. qu. II. u. a. m. bei Gratian in der Cau. XII. qu. II. Petr. de Marca de concordia sacerdotii et imperii lib. VIII. cap. 17.). Da nun aber die Kirche im Mittelalter dem Staate besondere Verleihungen zu danken hatte, so bot sich für denselben die Behauptung eines Rechtstitels, im Falle eintretender Vacanz, ähnlich wie bei einem apert gewordenen Lehn, die Früchte zu ziehen und Rechte zu üben, welche dem Inhaber der Stelle gebürten (Petr. de Marca l. c. cap. 22.). In Frankreich geschah dies seit Mitte des 12. Jarh., in England schon früher. Während sich das Regalienrecht zunächst auf die vom Könige lehenrürigen Güter bezog, sah man im Anfang des 13. Jarhunderts alle weltlichen Güter der Bistümer one Rücksicht auf ihre Herkunft als regalia an (Phillips S. 32). Nach dem Vorgange der Könige eigneten sich auch bald die mächtigeren Vasallen dieses Recht an (de Marca l. c. cap. 25), welches nun von Seiten der Kirche für unstatthaft erklärt wurde. Nicht betroffen wurden von der Regalie die Bistümer der Kirchenprovinzen Bordeaux, Auch, Narbonne und der ursprünglich zum Reiche gehörigen Länder Provence und Dauphiné (Phillips S. 60 f.). Die Päpste erkannten das Recht der französischen Könige auf die Regalie an. Erst als Bonifacius VIII. die von Gregor VII. nicht durchgefürten Grundsätze auf's Neue in's Leben zu rufen suchte, erhob er auch die Forderung der Abschaffung der regalia. Philipp der Schöne hielt an derselben als ihm gebührend fest und traf in der Verordnung vom 23. März 1302 die nötige Verfügung. Ueber das Fundament seines Rechts erklärte sich der König in dem Erlasse an den Erzbischof von Sens und den Bischof von Auxerre in Betreff der Kirche von Chartres also: Sicut feodus (d. i. feudum, Lehn) vassallo vacans, interim cum suis reditibus a domino licite occupatur, et propter defectum hominis, ut vulgari nostrae patriae verbo utamur, de jure et generali consuetudine regni nostri per dominum, quousque superveniat persona, quae illi serviat, licite detineatur, sic nos et nostri antecessores vacante Ecclesia Carnotensi, et temporalem jurisdictionem et bona temporalia accipimus, et nostros facimus omnes fructus, qui proveniunt ex eisdem. Non solum autem nostram potestatem in bonis episcopalibus exercemus; imo bona temporalia praebendorum et dignitatum, sive sit jurisdictio temporalis, sive alia bona temporalia, quae possint ad aliquem pertinere, cum vacante praebenda vel dignitate concedimus, et de eis, praedicto tamen modo, disponimus nostro jure" (de Marca l. c. cap. 22. §. 6. verbunden mit anderen derartigen Dokumenten bei Du Fresne im Glossar. s. v. Regalia. Vgl. Phillips S. 62 f. 83 ff.) Clemens V. und Gregor XI. erkannten hierauf das königliche Recht wieder an, und dieses wurde durch spätere Verordnungen aufrecht erhalten (von 1331, 1334 u. v. a. s. de Marca l. c. cap. 24. Sugenheim S. 295. Warnkönig u. Stein fr. St. u. R. Gesch. I, 415. 458, Phillips S. 92 ff.) Durch besondere Privilegien verzichteten später die Könige auf die Regalie zu Gunsten einzelner Bistümer oder überwiesen auf Zeit die Einkünfte der Fabrik der heiligen Kapelle in Paris. Dies geschah im Jare 1364 durch Karl V., 1438 durch Karl VII. auf drei Jare und dauernd durch Karl IX. 1566 (s. Warnkönig u. Stein a. a. O. I, 459. 630, Phillips S. 126 f.). Zu neuen Conflikten kam es, seitdem der Versuch gemacht wurde, das Regalienrecht auf alle Bistümer Frankreichs auszudehnen. Dies geschah seit dem Ende des 16. Jarhunderts und zwar zuerst vielmehr von Seiten des Parlaments als von Seiten der Krone. Man verstand unter regalia jetzt etwas anderes als vordem. Handelte es sich im Mittelalter um ein auf das Lehensverhältnis gegründetes Recht, das nur einzelnen Bistümern gegenüber galt, so sah man nun in dem droit de

Digitized by Google

régale einen Ausfluſs des Souveränetätsrechtes der Krone und muſste also seine Geltung für alle Bistümer behaupten. Ludwig XIV. eignete sich durch seine Verordnung vom 10. Februar 1673 die Anschauung des Parlaments an. Die Bischöfe Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers weigerten sich, die Rechtmäßigkeit der Verordnung anzuerkennen und kamen dadurch in Konflikt mit dem König. Der Streit wurde heftiger, als auch Innocenz XI. in denselben hereingezogen wurde und von dem Könige die Zurücknahme der Verordnung von 1673 forderte (1678). Der französische Klerus stellte sich auf Seite des Königs; er erblickte in dem Vorgehen des Papstes einen Eingriff in die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Auf Antrag einer Prälatenversammlung berief der König eine assemblée général des französischen Klerus; sie trat am 1. Oktober 1681 zusammen und erklärte, nachdem der König ihre Beschwerden über die Handhabung des Regalienrechts abgestellt hatte, ihre Zustimmung zur Ausdehnung desselben auf sämmtliche französische Bistümer (3. Febr. 1682). Über die damit in Zusammenhang stehende Deklaration der Freiheiten der gallikanischen Kirche s. d. Art. Gallikanismus Bd. IV S. 740. Der König bestätigte die Deklaration durch ein Edikt v. 20. März 1682. Dagegen erklärte Innocenz XI. den Beschluſs vom 3. Febr. für nichtig, wagte aber keine weiteren Schritte. Die gegenseitige Abneigung wurde noch durch andere Streitpunkte vermehrt und eine Annäherung erfolgte erst unter Alexander VIII. (seit 1689), der aber doch noch am Tage vor seinem Tode, am 31. Januar 1691, eine neue Verdammungsbulle gegen die Artikel von J. 1682 publiciren ließ. Endlich kam es unter Innocenz XII. zur Versöhnung. Die Päpste hatten nämlich beharrlich den von Ludwig XIV. neu ernannten Bischöfen die Bestätigung verweigert und dadurch in die kirchliche Verwaltung des Landes große Verwirrung gebracht. Dem Könige nicht minder wie den Bischöfen lag daher daran, eine Verständigung herbeizuführen. Ludwig hinderte deshalb nicht, daſs jeder der 16 nominirten Bischöfe dem Pabste die Erklärung abgab: „me vehementer quidem et supra omne id quod dici potest ex corde dolere de rebus gestis in comitiis praedictis (Versammlung von 1681/2), quae sanctitati vestrae et eiusdem praedecessoribus summopere displicuerunt, ac proinde quidquid in iisdem comitiis circa ecclesiasticam potestatem et pontificiam auctoritatem decretum censere potuit, pro non decreto habeo et habendum esse declaro. Praeterea pro non deliberato habeo illud, quod in praejudicium jurium ecclesiarum deliberatum censeri potuit; mens nempe mea non fuit quidquam decernere et ecclesiis praedictis praejudicium inferre (über den Sinn der Erklärung vgl. Phillips S. 425 ff.). Er selbst hob das Edikt v. 20. März 1682 auf; aber die Ausdehnung des droit de régale auf alle Bistümer Frankreichs blieb bestehen. Die französische Revolution führte zur Beseitigung des Regalienrechtes. Napoleon I. suchte es wieder herzustellen. Das Dekret vom 6. Nov. 1813 sur la conservation et administration de biens, que possède le clergé dans plusieurs parties de l'Empire spricht demgemäß noch folgende Grundsätze aus: Art. 33. Le droit de régale continuera d'être exercé dans l'Empire, ainsi qu'il l'a été tout temps par les souverains nos prédécesseurs. Art. 34. Au décès de chaque archevêque ou évêque, il sera nommé, par notre ministre des cultes, un commissaire pour l'administration des biens de la mense épiscopale pendant la vacance. Art. 45. Le commissaire régira depuis le jour du décès jusqu'au temps où le successeur nommé par Sa Majesté se sera mis en possession. Les revenus de la mense sont au profit de successeur, à compter du jour de sa nomination. Der Sturz Napoleons hinderte die Ausführung.

Ueber die Regalie überhaupt vergleiche man außer der bereits citirten Literatur: Traité de l'origine de la Régale et des causes de son établissement, par Mr. Gaspard Andoul. Paris 1708. 4. — Schröckh, christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. Th. VI. S. 337 f. — Sugenheim, d. Rechtsleben d. Klerus ꝛc. S. 267 f. — Dupin, manuel du droit public ecclésiastique français, Paris 1845, p. XIV. 71 sq. 357 sq. und die von diesem Schrift-

Digitized by Google

steller angegebenen Werke. — Phillips, das Regalienrecht in Frankreich, 1873. Vgl. auch den Art. „Gallicanismus" Bd. IV. S. 647 f. **H. F. Jacobson † (Hauck).**

Regensburger Religionsgespräch. Dasselbe stellt sich als der Abschluss der Versuche dar, welche Carl V. unternahm, um one blutige Waffenentscheidung die religiösen Wirren in Deutschland in einer Weise zu lösen, die ihn den beiden feindlichen Parteien gegenüber zum Herrn der Situation gemacht hätte. Unmittelbar an das Religionsgespräch in Worms von 1540 sich anschließend, trägt dasselbe doch einen eigentümlichen Charakter, ist viel mehr als das Wormser unverfälschter Ausdruck der kaiserlichen Politik und bildet so auch das Vorspiel der Plane, welche der Kaiser, als ihn der Ausgang des schmalkaldischen Krieges zum Herrn Deutschlands gemacht zu haben schien, zur Durchführung zu bringen bestrebt war. Der Verlauf, den die Dinge in Hagenau und Worms genommen hatten, entsprach offenbar den Zielen des Kaisers, die er bei Anregung des Gedankens eines Religionsgespräches im Auge hatte, nicht ganz. Bei der Zusammensetzung der ständischen Deputation, welcher die schiedsgerichtliche Entscheidung übertragen war, schien das Uebergewicht der protestantischen Sache gesichert. Der Kaiser musste fürchten, dass diese letztere eine Macht gewinne, durch welche sie vollends von ihm unabhängig werde und ihre Ziele auch wider ihn durchsetzen könne. Der jähe Abbruch des Wormser Colloquiums durch das kaiserliche Schreiben vom 15. Jan. 1541 dürfte doch nicht so ausschließlich auf die Einwirkung des päpstlichen Nuntius zurückzuführen sein, wie es nach der Darstellung Rankes (Deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. IV S. 160) scheinen könnte. Das kaiserliche Interesse selbst drängte eben dahin. Freilich war es nicht die Absicht des Kaisers, das Unternehmen eines unter seiner Autorität herzustellenden Vergleichs in Religionssachen ganz aufzugeben, vielmehr enthält ja das erwähnte Schreiben (Corp. Ref. IV S. 28) schon die Aufforderung zur Fortsetzung der Religionshandlung auf dem nach Regensburg berufenen Reichstage. Der Kaiser wollte seinen persönlichen Einfluss geltend machen und schon mochte der Plan bei ihm nähere Gestalt gewonnen haben, von sich aus eine Vergleichsformel vorzulegen, um welche sich die gemäßigten Elemente beider Parteien sammeln könnten, eine Vergleichsformel, welche die rechtliche und gottesdienstliche Continuität mit der seitherigen Kirche festhaltend auf dogmatischem Gebiet gewisse Milderungen zulassen, in noch weiterem Umfang die Uebergriffe der Hierarchie auf sittlichem und politischem Boden abschneiden sollte. Wenn schon unter dem 4. Februar Kurfürst Joachim von Brandenburg in höchstem Vertrauen an Luther ein Schriftstück zur Begutachtung sendet, das offenbar identisch mit dem in Regensburg vom Kaiser vorgelegten Entwurf ist (Corp. Ref. IV S. 92), so liegt doch die Vermutung nahe, dass der Kaiser es schon kannte, als er das Wormser Gespräch abbrach, und dass er seine Pläne darauf baute. Die Stellung der Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz schien eine so vermittelnde, Philipp von Hessen aus anderen Gründen einem Vergleich zugänglich, dass es dem Kaiser keineswegs unmöglich vorkommen mochte, Sachsen zu isoliren und ebenso auch bei der in katholischen Kreisen unverkennbaren Strömung einen guten Teil derselben von der extrem curialistischen Partei zu trennen. Wer der Verf. jenes Entwurfs, mit dem wir uns noch etwas näher werden zu beschäftigen haben, gewesen, wird kaum ganz sicher zu ermitteln sein. Man riet auf Gropper und Witzel. Melanchthon nennt (Corp. Ref. IV 578 f.) ganz bestimmt den ersteren und als Mitverfasser Gerhard Velcruck, einen jungen Mann, warscheinlich mit Veltryck identisch (Ranke a. a. O. S. 163), und da Butzer Melanchthon wenigstens seine Mitwissenschaft um die Sache zugestand, so ist anzunehmen, dass die Mittheilung Melanchthons auf der in diesem Falle zuverlässigen Angabe Butzers beruht, der freilich nicht nur Mitwisser, sondern auch Mitarbeiter gewesen sein dürfte in höherem Maße, als er zuzugeben geneigt war. Der Kaiser konnte glauben, in dieser gemeinsamen Arbeit zweier Männer, die äußerlich verschiedenen Parteien angehörten, ein annehmliches Henotikon zu haben, das die Zustimmung eines größeren Teils beider Parteien verbürge. Es war dem Kaiser überdies gelungen, den Papst zur Absendung eines Legaten zu bestimmen, von welchem mehr als

Digitized by Google

von vielen anderen eine Einwirkung im Sinne der Mäßigung zu erwarten war, des Cardinals Contarini, eines Mannes, der bei persönlicher auf ein besonderes Maß sittlicher und wissenschaftlicher Bildung sich gründender Würde eine Hinneigung zu lutherischer Dogmatik verrieth und entschieden zu der päpstlichen Reformpartei gehörte. Am sächsischen Hofe und in Wittenberg hatte man freilich den Abbruch des Wormser Gesprächs mit großem Mißtrauen aufgenommen und jene Mitteilung eines Vergleichsentwurfs durch den Kurfürsten Joachim an Luther konnte nur dazu dienen, dasselbe zu verstärken. Der sächsische Kurfürst wollte darum auch nicht persönlich nach Regensburg reisen. Kurfürst Johann Friedrich begnügte sich, unter Fürung des Fürsten Wolfgang von Anhalt eine Gesandtschaft abgehen zu lassen, der als Theologen Melanchthon und Cruciger beigegeben waren. Luther wagte man nicht zu senden und war deshalb nicht ohne Furcht wegen Melanchthons bekannter Nachgiebigkeit (s. die interessante Instruktion des Kurfürsten Corp. Ref. a. a. O. S. 131). Nicht minder waren auch die Heißsporne auf katholischer Seite, Herzog Heinrich v. Braunschweig und der bairische Herzog, von dem Vorgehen des Kaisers wenig erbaut. Der letztere war schon am 23. Februar in Regensburg angekommen, am 21. März war die sächsische Gesandtschaft angelangt. Contarini traf am 12. März ein, am 5. April erfolgte die Eröffnung des Reichstages mit einer kaiserlichen Proposition, welche den Versuch der Herstellung des kirchlichen Friedens als Prinzipalpunkt aufstellt und in welcher der Kaiser sich erbietet, eine Auswahl von Vertretern beider Parteien zu treffen, welche in freundlichem Austausch den Versuch einer Einigung der streitigen Fragen machen und dann an ihn und die Stände berichten, auch mit dem Legaten kommuniziren sollten (C. R. a. a. O. S. 151 ff.). Obgleich die Protestanten in erster Linie um Weiterfürung des Wormser Gespräches baten, weiterhin dann die Auswal ihrer Vertreter für sich in Anspruch nahmen, ließen sie sich doch leichter zum Eingehen auf des Kaisers Verlangen, der unparteiliche Auswal in Aussicht stellte, bestimmen, als die katholische Partei, die eigentlich von nichts hören wollte als von der Durchfürung des Augsburger Abschieds, im Uebrigen sich das Recht der Ablehnung der gewälten Collokutoren vorbehielt. In dem Verlangen, dass das Ergebnis der Verhandlungen unverbindlich sein solle, stimmten beide Parteien überein. Das Mißstrauen der katholischen Heißsporne war geeignet, den Kaiser in seinen irenischen Tendenzen zu bestärken. Unter dem 20. April konnte der letztere endlich zur Ernennung der Collokutoren schreiten. Die Wal fiel außer auf Gropper einer- Butzer andererseits noch auf Jul. Pflug und Dr. Eck als Vertreter der katholischen, auf Melanchthon und den hessischen Pastor Pistorius als Vertreter der evangelischen Partei. Mit Ausnahme Ecks konnten alle diese Namen als Vertreter einer vermittelnden Richtung gelten. Eck konnte natürlich nicht umgangen werden, one dass die katholische Partei auf's Tiefste wäre verletzt worden; aber die kaiserlichen Pläne schienen noch durch den Zufall begünstigt zu werden, da Eck kurz nach Eröffnung der Verhandlungen erkrankte und sich zunächst nicht weiter beteiligen konnte. Auf Bitten der Protestanten, welche auf die Oeffentlichkeit ungerne verzichteten, wurden vom Kaiser außer den zum Präsidenten ernannten Pfalzgraf Friedrich und Granvella noch 6 weitere Zeugen berufen, darunter auch der bekannte Straßburger Jakob Sturm.

Am 27. April konnte endlich die Verhandlung beginnen und hier kam nun das oben besprochene sog. Regensburger Buch zum Vorschein. Statt an der Hand der Augustana, wie in Hagenau verabredet war, sollte die Unterredung an der Hand dieser Schrift weitergehen oder vielmehr dieselbe sollte womöglich so wie sie vorlag oder mit geringen Aenderungen angenommen werden. Dabei wurde dieselbe den Collokutoren nicht in die Hand gegeben, sondern Granvella las Artikel um Artikel vor, wie es ja auch für die Eingeweihten unter den Collokutoren genug war. Daneben sollte so wenig als möglich namentlich von Melanchthon mit seinen Committenten conferirt werden, man hoffte offenbar, ihn durch möglichste Isolirung nachgiebig zu machen. Freilich wurde dadurch das Mißstrauen auf protestantischer Seite, auf der man diese Absicht nur zu wol warnahm, auch um so mehr rege, da Contarini seinerseits, wie sich bald zeigte, einen Einblick in das Buch hatte

Digitized by Google

und in der Lage war, auf den Gang der Unterredung genügenden Einfluss zu nehmen.

Indes schien doch wirklich die Absicht des Kaisers, im Anfang auf Erfolg hoffen zu dürfen. Dieses sog. Regensburger Buch hatte unter seinen 22 Artikeln, die über den Urstand des Menschen, über Freiheit des Menschen, über Ursache der Sünde und über Erbsünde vorangestellt und dieselben in einer Weise gefasst, welche es den Evangelischen leicht machte, sich dieselben gefallen zu lassen. Es war vielmehr Eck, der sich mit seinem Widerspruch isolirt sah. Die augustinische Strömung war ja bis zum Tridentinum hin noch stark genug in der Kirche vertreten, um sich gerade an diesen Punkten den scholastischen Bestimmungen gegenüber geltend zu machen, welche Eck noch in Worms gegen Melanchthon mit allem Eifer festgehalten hatte. Aber selbst der fünfte Artikel, die Lehre von der Rechtfertigung, sollte zur Vergleichung füren. Zwar der ursprüngliche, uns nicht mehr erhaltene Text soll nach Melanchthons Aussage viele ungereimte Dinge zusammengerafft haben (C. Ref. IV 581), allein die Vorlage wurde ganz bei Seite gelassen und eine neue Formel aufgestellt und gerade bei dieser Gelegenheit versuchte auch Contarini in das Gespräch einzugreifen, da er offenbar gerade in der Rechtfertigungslehre eine Anschauung vertrat, welche der reformatorischen nahe kam. Gegen Eck's Widerspruch wurde der evangelische Begriff von justificatio als Sündenvergebung concedirt, auch der Glaube als wesentliche und ausschließliche Bedingung derselben festgesetzt. Nur sollte dieser Glaube nicht nur viva, sondern auch efficax sein, und wenn auch der Empfang der Sündenvergebung nicht von dieser efficacia abhänge, die letztere vielmehr durch den gleichzeitig mit der Sündenvergebung mitgeteilten h. Geist ermöglicht sei, so wurde ein Gewicht darauf gelegt, dass an dieser efficacia auch die Wahrheit des Glaubens erprobt werde, und deswegen gefordert, dass auch das Volk belehrt werde, wie sich der Christ um das Wachstum der von der justitia imputata zu unterscheidenden justitia inhaerens bemühen müsse durch gute Werke innere und äußere, wie sie von Gott vorgeschrieben seien und dass das sola fide nicht gepredigt werde, one die nötige Belehrung über Buße, Furcht Gottes, Gericht Gottes und gute Werke. —

Je mehr von evangelischer Seite aus die Lehre von der Rechtfertigung als die Grundlage betrachtet worden war, von der aus von selbst gewissermaßen alle Missbräuche des kirchlichen Lebens hinfällig werden mussten, desto mehr konnte man glauben, mit einer Vereinigung über diesen Punkt erreicht zu haben, desto natürlicher aber war es auch, dass, wenn in den übrigen Artikeln die Consequenzen aus dieser gegen Ecks Widerspruch durchgesetzten Formel nicht gezogen werden wollten, man in den Cautelen, mit denen darin immerhin das sola fide umgeben war, Hintergedanken vermutete, welche die Concessionen wieder illusorisch machen könnten und dass man insonderheit den Ausdruck efficax für verdächtig ansah.

Schon bei Behandlung des folgenden Artikels von der Kirche, ihren Zeichen, auch Gewalt und Ansehen kam das Gespräch etwas in's Stocken. Unverkennbar war auch hier in der dogmatischen Definition das Entgegenkommen gegen die Aufstellung der Augustana, aber indem schließlich doch als wesentliches signum der Kirche ihre Katholizität im Sinne äußerlicher allgemeiner Verbreitung angegeben wurde, war das Majoritätsprinzip in einer Weise geltend gemacht, welche die dogmatische Concession illusorisch machen musste. Und wenn in Art 7 und 9 die Consequenz der Lehrautorität der Kirche und in ob auch etwas limitirter Weise die schließliche Infallibilität der Generalconcilien behauptet wurde, so war es nur natürlich, dass man protestantischerseits sich auf die Hinterbeine stellte. Es blieb nichts übrig, als schließlich den Artikel zurückzustellen; allein die Anstöße mehrten sich, als man nun an die Sakramente kam. Zwar bezüglich der Ordination, der Confirmation und letzten Oelung, erweisen sich die protestantischen Collokutoren nachgiebig; trotz des Bedenkens gegen die Übertragung des Sakramentsbegriffs auf diese Handlungen wollten sie sich der Einwendungen gegen diese Artikel enthalten. Butzer behielt dabei vor, dass unter den episcopi

Digitized by Google

in Art. 11 auch Diener der Lokalgemeinde zu befassen seien. Dagegen bot der one Zweifel durch Contarini erst eingeflickte, dem ursprünglichen Aufsatz fremde Begriff der Transsubstantiation einen unüberwindlichen Anstoß ebenso wie im folg. Artikel 15 von der Beicht die Forderung der Aufzählung wenigstens der Todsünden und die Rechtfertigung der Satisfaktionen. Man mußte einen Artikel um den anderen zurückstellen, Melanchthon fühlte sich immer unbehaglicher: von Seiten des sächsischen Hofes und Luther's wußte er sich mißtrauisch beobachtet, in Amsdorf, den man nach Regensburg abgeordnet hatte, fühlte er die Controle in unmittelbarster Nähe, auf der anderen Seite war Butzer's Neigung zu weiteren Concessionen in den Augen Granvella's eine üble Folie. Er mußte sich vom Kaiser sagen lassen, daß er durch seine Hartnäckigkeit die Concordie hindere und unter Luther's Einfluß stehe. Unter dem 19. Mai sah sich Melanchthon veranlaßt, durch ausdrückliches Anschreiben an den Kaiser den Verdacht in dieser Richtung abzulehnen (C. Ref. IV 318). Unterdeß war man an den Artikel von der Hierarchie gekommen, der von Melanchthon angefochten, um so entschiedener von dem Vorsitzenden Granvella festgehalten wurde, vergeblich suchte Kurfürst Joachim zu vermitteln. Auch die Cautelen, mit welchen der Aufsatz die Heiligenanrufung, das Meßopfer, die communio sub una, den Cölibat und das Mönchstum zu umgeben und namentlich auch nach der Seite hin zu rechtfertigen suchte, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht dadurch beeinträchtigt werde, konnten den definitiven Widerspruch Melanchthons nicht hintanhalten. Es war in Bezug auf Messe und communio sub utraque die Gleichberechtigung der verschiedenen Arten der Behandlung vorgeschlagen, bezüglich des Cölibats eine Aenderung der kirchlichen Gesetzgebung in Aussicht genommen. Aber gerade in diesen Dingen zeigte sich, wie tief der Riß zwischen den Parteien geworden war, dadurch, daß man evangelischerseits die Consequenzen der theologischen Differenz auch auf dem Gebiete kirchlicher Praxis durchgeführt hatte.

Am 25. Mai wurden endlich die Verhandlungen geschlossen zur großen Erleichterung Melanchthons (cf. C. Ref. IV S. 338). Mit dem auf Grund der Vereinbarungen emendirten Entwurf wurden dem Kaiser am 31sten Mai ausführliche, von Melanchthon verfaßte Erklärungen über diejenigen Artikel übergeben, in welchen die protestantischen Collokutoren ihren Widerspruch gegen die von ihnen verworfenen Artikel festhalten und begründen (a. a. O. S. 350). Die Erklärungen waren schon während des Gesprächs zu den einzelnen Artikeln abgefaßt und zu den Akten gegeben worden. Unter dem 8. Juni überreichte der Kaiser den Ständen das bisher sorgfältig geheim gehaltene Buch sammt Beilagen mit der Aufforderung, nun ihrerseits über die weitere Behandlung der Sache schlüssig zu werden (a. a. O. S. 389). So wenig der Kaiser und Granvella befriedigt sein mochten von dem doch nur teilweisen Erfolg des theologischen Unionsversuchs, so schien derselbe immerhin eine Basis für die politische Tätigkeit zur Herbeiführung einer solchen zu bieten. Hatte auch der Landgraf Philipp, von seinem sächsischen Verbündeten mit einigem Argwon überwacht, nicht so entschieden, wie der Kaiser gewünscht hatte, der vermittelnden Richtung sich zugewendet, so fand die letztere dagegen in den Kurfürsten von Brandenburg und Köln entschiedene Vertreter. One Zweifel auf Anregung des erstgenannten ließ der Kaiser eine eigene Abordnung unter Fürung des Fürsten Johann von Anhalt an Luther abgehen, um ihn für eine Union zu gewinnen, bei welcher unter Festhaltung der vereinbarten Artikel die Differenzen im Übrigen tolerirt werden sollten (a. a. O. S. 379). Allein das Mißtrauen war zu groß; wenn auch Luther prinzipiell an dem Satze festhielt, daß, wo die evangelische Lehre sicher gestellt sei, die Differenzen auf dem Gebiet der Verfassung und des Gottesdienstes geduldet werden können, sofern sie doch schließlich dem Prinzip gemäß geordnet werden müssen, wenn dieses in der Lehre anerkannt sei, so glaubte er doch in concreto mit den Vereinbarungen bezüglich der Doktrin nicht zufrieden sein zu können. Von Sachsen her war ein Eingehen auf die Unionspläne nicht zu erwarten, dort witterte man in dem kaiserlichen Entgegenkommen nichts als bedenkliche Hintergedanken. In Regensburg selbst hatte am 25. Juni der Land-

Digitized by Google

graf eine Versammlung der evangelischen Partei veranstaltet, bei welcher Melanchthon die von ihm gemachten Concessionen im Artikel der Rechtfertigung selbst wieder gewissermaßen retraktirte, wenigstens nur als Erläuterung der Augustana für den katholischen Teil angesehen wissen wollte, während Butzer anfänglich im Sinne weitergehender Union plädirte (a. a. O. S. 438 f.).

Die Hauptschwierigkeiten freilich kamen von der anderen Seite her. Eck hatte nur durch sehr energisches Auftreten Granvellas zur Unterschrift des Buches gebracht werden können. Er säumte nun aber nicht, gegen die Vereinbarungen zu intriguiren, seine Collegen Pflug und Gropper zu verdächtigen, dass diese sich zu der Forderung einer eigenen Ehrenerklärung veranlasst sahen. Contarinis friedlichere Dispositionen mussten der Rücksicht auf seinen Mandatar weichen. In Rom war er wegen seiner Nachgiebigkeit verdächtigt worden (cf. Raynaldi Annales 1541, 38). Wie er deswegen schon auf dem Begriff der Transsubstantiation beharrt hatte, so suchte er jetzt gegen die Gefahr der „Toleranz" und des Eingreifens der Laien in die kirchlichen Dinge sich ernstlich zu wehren. Er versammelte die deutschen Bischöfe um sich, um ihnen *seine* Ideen von Reformation auseinanderzusetzen und sie zu veranlassen, dass sie durch Abstellung der gröbsten Missbräuche auf dem Gebiet der Disziplin sich um so größeres Recht zur Unterdrückung der Lutheraner erwerben, und die letzteren wurden nicht wenig dadurch verletzt, dass sich Contarini des Ausdrucks bediente, die Bischöfe sollen Vorsorge treffen, ne quid hujus labis, quae grassatur per Germaniam, obrepserit (Rayn. a. a. O. S. 29). Die katholische Partei im Reichstag, der Kardinal Albrecht von Mainz und der Herzog Wilhelm von Bayern an ihrer Spitze, war von Anfang an mit dem Colloquium unzufrieden, Contarini hatte Mühe, ihnen ihr Verlangen noch Gewaltmaßsregeln gegen die Protestanten einigermaßen auszureden. Sie waren gegen die friedlichen Tendenzen des Kaisers, den man bereits als lutherisch affizirt ansah, so aufgebracht, dass sie offen vom Abfall und von einem Bündnis mit Frankreich redeten. Der Kaiser seinerseits war voll von Verdacht gegen Bayern und die französischen Verbindungen.

Unter diesen Umständen musste freilich der Kaiser auf seine Hoffnungen verzichten. Nachdem von katholischer und protestantischer Seite die Einwendungen gegen das Regensburger Buch vorgetragen waren, von ersterer Seite zum Teil ein fast leidenschaftliches Verwerfungsurteil gefällt war (Corp. Ref. a. a. O. S. 450 f.), von der letzteren so, dass doch auch die vereinbarten Artikel wieder etwas zweifelhaft gemacht wurden, unterbreitete am 12. Juli der Kaiser dem Reichstag den Vorschlag, die verglichenen Artikel mindestens bis zum bevorstehenden Concil in Geltung zu setzen, wofür er sich zum Schrecken für Contarini auf die Ansicht desselben berief. Weiterhin sollte, falls der Zusammentritt eines Concils nicht in naher Zeit sich ermöglichen lasse, der endliche Abschluss der Religionswirren auf einem Reichstag versucht, bis dahin aber der Nürnbergische Friedstand aufrecht erhalten und dem Kaiser die Deklaration desselben vorbehalten werden, „des Augsburgischen Recesses unbegeben" (a. a. O. S. 150 ff.). Im Collegium der Kurfürsten gewann die gemäßigte Anschauung das Uebergewicht. Ihre Antwort ging dahin, dass sie sich die verglichenen Artikel gefallen lassen wollen, im Uebrigen, woferne nicht andere Mittel zur Vergleichung der noch streitigen Artikel sich finden sollten, bitten sie den Kaiser um seine Vermittlung zur Berufung eines allgem. Concils auf deutschem Boden, eventuell um eine Nationalversammlung, der höchste Schrecken für den römischen Hof, in dritter Linie um Anberaumung eines Reichstages (a. a. O. S. 524). Dagegen überwog im Kreise der Fürsten der Einfluß der bairischen Herzoge und der Bischöfe, zwar in Beziehung auf die Forderung eines Concils in Deutschland eventuell eines Nationalconcils stimmen sie dem Kaiser zu, aber von der Toleranz wollen sie nichts wissen, sondern dringen auf Durchführung des Regensburger Abschieds und gegen eine Annahme der verglichenen Artikel sprechen sie sich ganz entschieden aus (a. a. O. 526 f.). Bei diesem Zwiespalt der Stände bedurfte es langer Unterhandlungen bis der Reichstagsabschied endlich zustande kam und auch nach allen Unterhandlungen musste noch eine gewisse Eigenmächtigkeit des Kaisers zu

Digitized by Google

Hilfe kommen. Er bequemte sich, den im Sinne des Fürstenkollegiums gefaßten Abschied, in welchem namentlich der Augsburger Rezeß bestätigt wurde, durch eine feierliche den Protestanten gegebene Deklaration gewissermaßen zu entkräften. Der Versuch, durch den Abschied die Protestanten in ihrer Gewissensfreiheit auf die verglichenen Artikel zu reduziren, wurde dadurch zu der ungefährlichen Forderung herabgesetzt, daß sie nicht über die bei dem Kolloquium angegebenen Erklärungen der Augsburgischen Konfession hinausgehen und auch die übrigen mehr praktischen Fragen, wie sie sich aus einer Durchführung des augsburgischen Rezesses ergeben mußten, fanden ihre Erledigung im Sinne der Protestanten (a. a. O. S. 625). Den Passus in Betreff des Konzils nahmen die letzteren nur mit ausdrücklicher Verwarung gegen eine päpstliche Leitung desselben an. Der Gefar, daß durch Einsprache der katholischen Partei gegen die ausdrückliche Bezugnahme der Protestanten auf die kaiserliche Deklaration neue Weiterungen entstehen konnten, entzog sich der Kaiser durch raschen Abbruch nach der Verlesung des Abschieds vom 29. Juli.

Das Regensburger Religionsgespräch bezeichnet one Zweifel einen Höhepunkt in der reformatorischen Bewegung. So weit hatte der Kaiser, hatte die Kurie sogar auf dogmatischem Gebiet die Hand den Protestanten weder vor- noch nachher entgegengestreckt, als damals durch Granvella und Contarini, und Planck glaubt in dem Verhalten der Protestanten nur eine ungerechtfertigte Rechthaberei sehen zu können (Gesch. des protest. Lehrbegriffs III, 2, 134). Man gab in Rom Deutschland so gut wie verloren und fürchtete ernstlich für die Nachfolge der Niederlande und Frankreichs. In Warheit hatte sich nur herausgestellt, daß Gegensätze mit einander rangen, welche nicht durch eine dogmatische Formel auszugleichen waren, ja welche auch nicht durch die Gewalt eines siegreichen Kaisers, der sich zum Schiedsrichter der Parteien machen und mit dem Schwerte sie unter eine Eintrachtsformel bengen wollte, auszugleichen waren. Das kaiserliche Entgegenkommen vermochte den schmalkaldischen Krieg nicht zu hindern, zu dem die päpstliche Politik trotz Contarini drängte.

Die Geschichte des Religionsgesprächs ist lateinisch und deutsch altenmäßig von Butzer und von Melanchthon dargestellt worden. Die beiden Schriften des erstern sind dem Kurfürsten von Brandenburg und dem Kämmerer des Kaisers Herrn de Prat gewidmet. Eck beantwortete die Butzersche Schrift: Apologia — super actis Comitiorum Ratisponae 1542. Eine reichhaltige Aktensammlung gibt das Corpus Reformatorum, Band IV, S. 118—637. — Ergänzt werden die hier mitgeteilten Akten nicht nur durch Raynald, Annales ad annum 1541, M. 1—38, sondern auch durch Dittrich, Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881, und durch die von Pastor in dem historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 3 u. 4 und durch Brieger teils in seiner Schrift: Contarini und das Regensburger Concordienwerk 1870, teils in seiner histor. Zeitschrift 1882, V, veröffentlichten Aktenstücke. Ältere Bearbeitungen in den bekannten Werken von Sleidan, Seckendorf, Sarpi, Pallavicini, Hortleder, Salig, dann Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs III, 2; Monographie von Hergang, Das Religionsgespräch zu Regensburg, Cassel 1858; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 4, S. 161 ff., und Geschichte der Päpste, I, 96 ff.; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, 1865.

Dr. **H. Schmidt.**

Regino, nach späteren Nachrichten geboren zu Altrip am Rhein, nicht weit von Speier, von edler Abkunft, wurde Mönch im Kloster Prüm am südlichen Abhang der Schnee-Eifel. Im Jar 892 verheerten die Normannen die Anstalt, Abt Farabert trat darauf zurück und Regino wurde an seine Stelle gewält. Doch schon 899 sah er sich zur Abdankung genötigt, wie er selbst sagt widerrechtlich verdrängt durch den Neid seiner Feinde. Die Folge war seine Übersiedlung nach Trier, wo ihn Erzbischof Ratbod mit der Verwaltung des Kl. S. Martin betraute, und wo er 915 starb. Er war ein nach damaligem Maßstab hochgebildeter Mann, hat sich mit seinem lateinischen Stil alle Mühe gegeben, blieb nicht unbekannt mit klassischer Litteratur, und verstand wol auch etwas Griechisch. An

Digitized by Google

die Trierer Zeit knüpfen sich seine litterarischen Leistungen. Eine Schrift von ihm war früher bekannt unter dem Titel: Libri duo de ecclesiasticis disciplinis et religione christiana, eine Sammlung von kirchlichen Gesetzen, unternommen auf Veranlassung Ratbods um 906, bestimmt insbesondere, wie es scheint, bei den Visitationen einer Diözese und zum gerichtlichen Gebrauch zu dienen; beste Ausgabe von Wasserschleben als Libri duo de synodall. causis et discipll. eccll., Lips, 1840, 8°. Auch ein Werkchen über die Theorie der kirchlichen Musik, de harmonica institutione, hat er hinterlassen, in Form eines Briefes an Ratbod, gedruckt bei Gerbert SS. eccl. de musica sacra 1, 230—247, neue Ausgabe bei Coussemaker SS. de musica medii aevi 2,1—73, Paris 1867. Seine bedeutendste Leistung ist aber das Chronicon, das er 908 mit einer Zuschrift an Bischof Adalbero von Augsburg schickte, die erste in Deutschland selbst verfasste Weltgeschichte, die aber im ganzen ein größeres Interesse für die westfränkischen Dinge zeigt. Das erste Buch geht von Christi Geburt bis zum Tode Karl Martells, das zweite von 741 bis 906. Von 814 beruht die Erzälung meist auf mündlicher Tradition und auf Selbsterlebnis. Die Chronologie ist wenig zuverlässig. Neben seiner Warheitsliebe zeigt er doch Zurückhaltung aus Furcht vor den Machthabern. Fortgesetzt bis 967 hat ihn ein unbekannter Mönch von S. Maximin. Beste Ausg. in Mon. Germ. SS. 1, 536—612, aber auch noch kritisch mangelhaft. Übersetzt von E. L. Dümmler in Geschichtschr. d. D. Vorz. 9 Jahrh. 14. Bd., 30. Lfg., Berlin 1857.

Man sehe: Dümmler, l. c. Einl.; W. Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 4. Aufl., 1, 211—214 und 297 f., Berlin 1877; Hubert Ermisch, Die Chronik des Regino bis 813, eine Quellenuntersuchung, Göttingen 1872.

Julius Weizsäcker.

Regionarius ist der Beiname verschiedener kirchlicher Beamten, welche zur Stadt Rom, deren Regionen und dem apostolischen Stul gewisse Beziehungen haben. So gibt es Regionardiakonen, Subdiakonen, Notare, Defensoren u. s. w. (vgl. Du Fresne, Glossar. s. v. regionarius). Aus den Diakonen der sieben Regionen Roms gingen die Kardinaldiakonen hervor, deren Zal zuletzt auf vierzehn festgestellt wurde. Die Regionarnotare wurden später Protonotare.

H. F. Jacobson †.

Regius Urban, s. Rhegius.

Rehabeam, רְחַבְעָם (eigentlich so viel als „der Erweiterer des Volkes", Mehrer des Reichs, ein Name, dessen Omen bei diesem Fürsten nicht in Erfüllung ging!), LXX Ῥοβοάμ, war der, wie es scheint — denn es wird wenigstens kein anderer erwänt — einzige Son Salomos von der ammonitischen Prinzessin Naama (1 Kön. 14, 21. 31) und folgte als bereits 41jähriger Mann seinem Vater in der Regierung, die er 17 Jare lang fürte (ebendas. V. 21. 43). Aber nicht mehr war es das ganze Israel, über welches dieser Enkel Davids das Scepter fürte, der Druck und die tolle, gewissenlose Verschwendung der letzten Zeiten Salomos waren allmählich dem Volke unerträglich geworden und hatten das Reich zerrüttet, die Torheit und der Tyrannentrotz seines Sones zerrissen es vollends und brachten die davidische Dynastie um die größere und mächtigere Hälfte ihres Reiches und stürzten in unaufhaltsamem Verfalle Israel von der erst erstiegenen Höhe des Glanzes und der Macht wider herunter. Nach Salomos Tode nämlich versammelten sich die Israeliten in Sichem, der uralten Stadt heiliger Erinnerungen und Hauptstadt Ephraims, — ein bedeutsamer Wink, wenn ihn Rehabeam gehörig verstanden hätte! Ehe sie den neuen König anerkannten, legten sie demselben, der von Jerusalem hergekommen war, ihre gegründeten Beschwerden vor mit der bestimmten Bitte um Abhilfe derselben und Erleichterung des Joches als die Bedingung ihres ferneren Gehorsams. Da aber Rehabeam, statt den bejarten Ratgebern seines Vaters zu folgen, welche ihm weislich zur Nachgiebigkeit rieten als dem sichersten Mittel, des Volkes Herzen zu gewinnen, vielmehr den von ihm eingesetzten, ihm gleichalterigen und gleichgesinnten Kronräten folgend, nach drei Tagen dem harrenden Volke den berühmt gewordenen trotzigen Bescheid gab:

Digitized by Google

„mein Vater hat euch mit Geißeln gezüchtigt, ich aber werde euch mit Skorpionen (Stachelpeitschen) züchtigen", da war der Bruch entschieden. Vergeblich machte Rehabeam noch einen Versuch durch den Oberfronvogt Adoram, das Volk zum Gehorsam zurückzubringen, dieser selber wurde gesteinigt, und Rehabeam mußte froh sein, auf seinem Wagen nach Jerusalem zu entkommen. Nur Juda hielt treu zu Davids Geschlecht und mit ihm ein Teil von Benjamin, in dessen Gebiet ja die Hauptstadt und Residenz des davidischen Königshauses lag, die übrigen zehn Stämme aber fielen ab und wälten den Sou Nebats, den Ephraimiten Jerobeam (s. d. Art. Bd. VI, S. 534), der schon zu Salomos Lebzeiten sich an einem Aufstand wider diesen König, welcher hauptsächlich von dem stets auf das emporstrebende Juda eifersüchtigen Stamme Ephraim ausgegangen war, beteiligt hatte und darob nach Ägypten flüchtig geworden, sofort auf die Nachricht von Salomos Tode aber in seine Vaterstadt Zareda heimgekehrt und jetzt von den Reichsständen hergerufen worden war, zum Könige des fortan „Reich Israel" sich nennenden Zehnstämmereiches. Zwar beabsichtigte Rehabeam anfänglich, mit Waffengewalt die abtrünnigen Stämme sich wider zu unterwerfen, doch stand er auf die Vorstellungen eines Propheten, Namens Semaja, welcher diesen Abfall als Gottes Willen darstellte, und abriet, Bruderblut zu vergießen, von seinem Vorhaben ab. Freilich, wie man leicht denken kann, war damit noch kein freundliches Verhältnis zwischen beiden Bruderstaten hergestellt, und, wenn es auch nicht offene Fehden gab, so wird es an gegenseitigen Neckereien und gelegentlichen Streifzügen nicht gefehlt haben, weshalb 1 Kön. 14, 30 mit Recht gesagt sein kann, „es sei Streit gewesen zwischen Rehabeam und Jerobeam die ganze Zeit", — (vgl. 1 Kön. 11, 26 ff.; 12, 1 ff.; 2 Chron. 10; Joseph. Antt. 3, 7, 7 f. 8, 8. 8, 10, 4). Rehabeam traf nun zwar sehr zweckmäßige Anstalten zur Sicherung seines Reiches, indem er namentlich 15 Städte im Westen und Süden seines Gebietes — also besonders gegen Ägypten hin — befestigte. Die Furcht vor dem ägyptischen Nachbar war in der Tat sehr begründet, aber jene Festungen erwiesen sich als eine unzulängliche Wehr gegen denselben. Im fünften Jare der Regierung Rehabeams fiel nämlich der ägyptische König Sisak, d. h. Sesonchis, der erste König der 22. (bubastischen) Dynastie, bei dem einst Jerobeam Zuflucht gefunden hatte, mit gewaltiger Heeresmacht in Juda ein, eroberte — was aus dem ganzen Zusammenhang, auch one des Jos. Antt. 8, 10, 3 ausdrückliches Zeugnis, sich ergibt — sogar Jerusalem und fürte die Schätze des Tempels und des königlichen Palastes als Beute fort, machte sich auch wol das Land auf einige Zeit zinsbar (2 Chron. 12, 8). Es liegt wol auf der Hand, daß der neue König von Israel die Ägypter zu diesem Einfall wird angestiftet haben, wenn auch Jerobeam nicht gerade mit Sisak verschwägert gewesen wäre, wie die Umarbeitung des Lebens Rehabeams angibt, welche jetzt in den LXX edit. Vatic. bei 1 Kön. 12, 24 steht und noch mehrere andere Nachrichten ungleichen Wertes enthält, z. B. die, als wäre Rehabeam erst 16 Jare alt gewesen bei seiner Thronbesteigung und hätte er nur 12 Jare regiert u. a. m. *). Von diesem wichtigen Ereignisse haben wir one Zweifel eine bildliche Darstellung zu Karnak in Ägypten, wo an der äußeren Südseite des großen Tempels der Gott Ammon dargestellt ist, wie er dem Könige Scheschenk eine große Anzal personifizirter überwundener Städte und Landschaften zuführt und darunter einen Asiaten mit unverkennbar jüdischer Physiognomie, dessen Name Juth-malk zu lauten scheint, wie auch noch einige andere Örtlichkeiten Kanaans genannt sind (s. Lepsius in der R.-E. I, 174 und die Abbildung in dem großen Prachtwerke von Lepsius Abth. III, Blatt 252; Champollion, Briefe aus Äg. und Nub., S. 657, und dazu Taf. 5; Rosellini, Monum. stor. II, 79 sq. IV, 158 sqq.; Bunsen, Äg. Stelle in d. Weltgesch., Bd. IV, 267 ff. mit Abbildg.; Wilkinson, Manners and cust. of anc. Eg. vol. I, p. 135 sq. ed. 3, Lond. 1847; Zündel in d. Stud. u. Krit. 1860, S. 769 ff., und für die Ent-

*) An diese Darstellung hält sich auch Georg Synkell. chronogr. p. 177. 184. 186 ed. Paris.

Digitized by Google

zifferung der Ortsnamen besonders Brugsch, Geogr. Inschr. II, S. 56 ff., und Blau in der Zeitschr. der DMG. XV, 233 ff.). Der König Scheschenk I. war übrigens syrischer oder assyrischer Herkunft, aber vermält mit einer ägyptischen Prinzessin, s. Brugsch, Gesch. Ag. unter den Pharaonen (1877) S. 660 ff. (er regierte nach ihm von 966—934 a. C.), und Maspero, Gesch. der morgenländischen Völker im Alterth. (Leipz. 1877), S. 335 f. Nicht mit Unrecht wurde von den Propheten dieser schwere Schlag dargestellt als ein Strafgericht Gottes dafür, dass wie schon gegen das Ende von Salomos so auch unter Rehabeams Regierung trotz der in Masse aus dem Reich Israel nach Juda und Jerusalem übersiedelnden Priester und Leviten nach einigen Jaren ungesetzlicher Höhenkultus nicht nur, sondern auch eigentlicher Götzendienst, unzüchtiger Ascherenkultus, mehr und mehr einriss, woran wol auch der König selbst neben dem offiziellen Tempeldienste teilnahm (vgl. 1 Kön. 14, 23 ff.; 1 Chron. 11, 13 ff.; 12; Jos. Antt. 8; 10, 2). In den späteren Jaren lebte zwar der gedemütigte Rehabeam nach Außen ziemlich im Frieden, fürte aber im Inneren eine änliche, heillose Haremswirtschaft wie sein Vater Salomo; er hatte 18 Weiber und 60 Kebsweiber und zeugte 28 Söne, die er mit kluger Vorsicht zu Statthaltern und Befehlshabern der Festungen einsetzte und denen er einen anständigen Hofhalt verschaffte. Sein Nachfolger aber wurde Abia, der erstgeborene Son seiner Favoritgemalin Maacha, einer Tochter, d. h. wol Enkelin (Jos. Antt. 8, 10, 1) Absaloms (vgl. 1 Kön. 15, 1 f.; 1 Chr. 11, 5 ff.). — Was endlich die Chronologie betrifft, so setzt man gewönlich (so z. B. Winer, Wilkinson u. a.) Rehabeams Regierung in die Jare 975—957 v. Chr., wogegen sie Ewald 985—968, Thenius 977—960 ansetzen. Leider ist die ägyptische Chronologie noch nicht sicher genug festgestellt, um an obiger Gleichzeitigkeit einen sicheren Anhaltpunkt zu bekommen. Zwar erklärt Bunsen a. a. O. III, 122 f. 146 jenes Ereignis für einen Kardinalpunkt der biblischen Chronologie, allein er selbst schwankt in der chronologischen Fixirung desselben und setzt es a. a. O. ins Jar 962, dagegen Bd. IV, S. 386 u. Bd. V, 2, S. 495 ins Jar 974 v. Chr. (vgl. Wolff in den theol. Studien und Krit. 1858, S. 632 f.); Movers will vollends (Phönik. II, 1, S. 141 ff. 161) jenen Zug Sisaks erst ins Jar 928 v. Chr. verlegen, worin ihm aber schwerlich wird beigepflichtet werden können. Ebers nimmt das Jar 949, Maspero 925 an, s. Kautzsch in der Realencyklopädie VI, 537.

Vgl. Winer, RWB.; Dunker, Gesch. d. Alterth. I, S. 337 ff. (1. Ausg.), und Ewald, Gesch. Isr. III, S. 108 ff. 175 ff. (1. Ausg.). **Kuetschi.**

Reich Gottes. Als Übersetzung von ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ versteht man diesen Begriff als die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und den Menschen, welche in der christlichen Religion das höchste Gut und zugleich die Aufgabe des Lebens bildet. Genau übersetzt bedeutet die griechische Wortverbindung die Königsherrschaft Gottes. Dazu aber bildet jene Auslegung das unumgängliche Correlat, da Königsherrschaft Gottes als wirklich nur vorgestellt wird, indem sie sich auf Untertanen richtet, welche durch gehorsames Verhalten sie anerkennen oder ihr entgegenkommen. Der Gedanke, welcher den Mittelpunkt der Verkündigung Jesu bildet (Mk. 1, 15), beherrscht schon die Religion des A. T.'s; ja er ist ein Besitz, welcher dieser Religion und den Religionen der den Israeliten benachbarten Völker gemeinsam ist. Diese Stufe der Vorstellung hat den Sinn, dass die Selbständigkeit und Ordnung des nationalen States das höchste Gut ist, und dass der Volkskönig die Auktorität des Volksgottes vertritt. Diese Kombination bildet den Rahmen der israelitischen Religion. Innerhalb desselben bewegt sich freilich eine von den Moabitern u. s. w. erheblich abweichende Weltanschauung, weil die Israeliten in ihrem Gott und König den einzig wirklichen Gott, den Schöpfer der Welt kennen, dem sie selbst durch freie Erwälung desselben angehören. Eine direkte Folgerung aus dem elementaren Begriff der Königsherrschaft Jahves tritt jedoch in der Vorstellung hervor, dass Jahve der eigentliche Kriegsherr ist, indem der israelitische König Krieg fürt (Richter 5, 23; 1 Sam. 25, 28). Dass die universelle Gottesidee in der israelitischen Welt- und Lebensanschauung höher

Digitized by Google

greifende Ziele einprägt, als in den Religionen der benachbarten Völker an die Idee des Gott-Königs geknüpft werden, ist geschichtlich dadurch bedingt, daß dort ursprünglich nicht ein König, sondern Propheten als Vermittler des Königtums Jahves anerkannt sind, und daß, als ein menschliches Königtum über die Israeliten zustande kam, die Propheten den Anspruch erheben, dasselbe im Namen Jahves zu beraten oder zu leiten. Dadurch ist das ideale Übergewicht der Herrschaft Gottes über die menschliche Statsleitung gesichert und dem vorgebeugt, daß jede Maßregel des nationalen Königs mit den Verfügungen des Gott-Königs identifizirt würde. Wenn in empirischer Weise alle Taten des menschlichen Königs mit der Auktorität Gottes zusammenfielen, so würde dessen universeller Charakter Not leiden. Aber indem die Propheten die idealen Zwecke des Königtums Jahves dem irdischen Königtum in der politisch gespaltenen Nation vorhalten, werden sie gerade durch die dauernden oder stets widerkehrenden Übelstände desselben dazu provozirt, die wirkliche Vollziehung des Königtums Jahves über das israelitische Volk und über die anderen Völker als eigentümlich bedingte Erfarung der Zukunft dem Elend der Gegenwart entgegenzusetzen. Die Hoffnung der Propheten des 8. und 7. Jarhunderts richtet sich auf das Eintreten der Königsherrschaft Gottes nur unter der Bedingung, daß das Volk durch Gottes Gericht gesichtet, durch Bekehrung oder durch Gottes Geist oder durch einen neuen Bund sittlich erneuert und befestigt werde. Dann, wenn durch einen Eingriff der göttlichen Macht in den gewönlichen Gang der Geschichte ein anderer Lebensbestand des Volkes hergestellt und die anderen Völker durch dessen gottesdienstliche Vollkommenheit zur Verehrung des einzigen Gottes herangezogen sein werden, soll die Königsherrschaft Jahves an der Gerechtigkeit der Menschen zur Ausfürung kommen. Je nach den politischen Wechselfällen, in welchen die Propheten sich zur Verkündigung dieser Zukunftshoffnungen erheben, denken sie die Königsherrschaft Gottes teilweise auch vermittelt durch die Widerherstellung der davidischen Dynastie, oder einen bestimmten mit Gottes Kraft ausgestatteten einzelnen gesalbten König davidischer Abstammung. Aber in dieser ersehnten Gestalt liegt auch die Bürgschaft dafür, daß die Statsordnung des Volkes und die politische Herrschaft desselben über die anderen Völker als das Ziel festgehalten und daß das wirtschaftliche Wol zu den Gütern gerechnet wird, welche die Israeliten unter der vollendeten Herrschaft Gottes genießen sollen. Die politische Selbständigkeit des Volkes, welche immer wider verloren ging, und die Herrschaft über die anderen Völker, welche bei der Erweiterung des politischen Gesichtskreises immer unwarscheinlicher werden mußte, sind die hervorragenden Merkmale der Hoffnung auf die Herstellung der Gottesherrschaft, welche innerhalb der Gemeinde des neuen Tempels sich fortpflanzte, und von den gesetztreuen Leitern des israelitischen Volkes um so leidenschaftlicher gehegt wurde, je stärker die Herrschaft fremder Völker auf demselben lastete. An jene Hoffnung, in welche nicht immer die Aufrichtung der davidischen Dynastie durch den Gesalbten eingerechnet worden ist, knüpft Jesus seine Reden, deren Inhalt Mk. 1, 15 in die Formel gebracht wird: Die Zeit ist erfüllt, die Gottesherrschaft ist nahe gekommen, ändert euren Sinn und glaubet der frohen Botschaft. Diese Sätze bilden auch den Rahmen, in welchem alle übrigen speziellen Reden Jesu ihren Ort und ihre Ordnung finden. Allein, wie es bei jeder wirksamen Reformation im Gebiete der Religion der Fall ist, schließen diese Sätze neben der Anerkennung der Kontinuität mit dem, was gegeben ist, die Umdeutung des Hauptbegriffes in sich, auf den Alles ankommt. Jesus bleibt nicht dabei stehen, wie die übrigen Propheten, nur die Nähe des Gottesreiches zu verkünden; er ist vielmehr der Prophet, welcher in seinem eigentümlichen Wirken die Herrschaft Gottes endlich zur Ausfürung bringt (Luk. 4, 17—21; Matth. 11, 2—6; 12, 28). Er ist deshalb darauf gerichtet, daß zunächst seine nächsten Jünger, aber auch die anderen, in ihm den Gesalbten, den menschlichen König aus Davids Geschlecht erkennen (Mark. 8, 29; 12, 35—37); nur ist er dieser Träger der Gottesherrschaft gerade in seiner prophetischen Tätigkeit (Mark. 1, 22) und er steht in seiner eigentümlichen Wechselbeziehung mit Gott seinem Vater auch über David als dessen Herr (12, 35—37). Denn er versteht die

Digitized by Google

Herrschaft Gottes überhaupt nicht mehr im politischen Sinn, als die Herstellung eines unabhängigen States der Israeliten (12, 17), da er den Gehorsam gegen den röm. Stat, als etwas, das Gott nicht direkt angeht, einschärft. Er behält den vorzüglichen Anspruch der Israeliten auf die Verwirklichung der rein sittlichen Gottesherrschaft vor (Mark. 7, 27), auch indem er sein Evangelium für alle Völker bestimmt; aber er verschließt sich nicht der Ahnung, daſs die anderen Völker an die Stelle Israels treten werden (Matth. 8, 11. 12). Zur Erfüllung seiner Aufgabe aber gehört es wesentlich, daſs er in der Sammlung der zwölf Jünger die spezielle Gemeinde bildet und ausbildet, welche in ihrer Unterscheidung von der israelitischen Volks- und Religionsgemeinde als die Söne Gottes an seiner bevorzugten Stellung zu Gott teilnehmen (Matth. 17, 25. 26). In dem Evangelium des Markus ist der Abschnitt 3, 33—9, 50 darauf angelegt, diese Bedeutung der Jüngergemeinde zur Anschauung zu bringen, one welche die von den übrigen Propheten verschiedene Wirksamkeit des Propheten-Königs und seine effektive Ausfürung der Gottesherrschaft unverständlich bliebe. Was die beiden anderen Evangelisten in ihrer Aneignung der Schrift des Markus nicht beachtet haben, daſs Jesus die Zwölf zuerst dazu bestimmt, um ihn zu sein, und darnach sie mit seiner eigenen Verkündigung betrauen will, ist der entscheidende Punkt, von dem es abhängt, daſs er nachher erklären kann, das Gottesreich bestehe inmitten der fragenden Pharisäer, d. h. in demselben Raum, in welchem auch die israelitische Volksgemeinde sich befindet (Luk. 17, 21). Die Zwölf nämlich, indem sie angeleitet werden, den Willen Gottes zu tun, ersetzen für Jesus die Familie (Mark. 3, 34. 35). Ihnen wird das Geheimnis des Reiches Gottes durch die Erklärung der Gleichnisse aufgeschlossen, welche den Anderen unverständlich bleiben sollen; die Probe in dem Gleichnis vom Säemann macht es aber deutlich, daſs das Evangelium Jesu auf die reiche Frucht der Gerechtigkeit Gottes, d. h. des sittlichen Handelns, das Gott als Gerechtigkeit anerkennt, als das Correlat der Gottesherrschaft abzielt (4, 11—20; Matth. 6, 33). Demgemäß werden die Jünger zu selbständiger Ausbreitung des Evangeliums in Galiläa geeignet befunden (Mark. 6, 7), und, indem sie inzwischen mit den Urteilen der Menschen über Jesus ihre eigene Erfarung an ihm vergleichen gelernt haben, schließen sie sich zu dem Bekenntnis auf, er sei der Christus (8, 29), um alsbald durch die Vorausſagung des gewaltsamen Todes und der folgenden Auferweckung von Jesus vor der Abirrung in politische Erwartungen von ihm gewarnt zu werden. In einer anderen Gruppe von Aussprüchen werden die Bedeutungen des Reiches Gottes auseinander gesetzt, nämlich in solchen Parabeln, welche für eine Arbeit im Dienste Gottes das Gottesreich als Lon verheißen (Matth. 20, 1; 24, 45; 25, 14; Mark. 9, 41. 42). Allein es liegt in der Sache notwendig begründet, daſs die Übung der Gerechtigkeit das höchste Gut und die Seligkeit erreicht. Daſs hier der Rechtsbegriff des Lones eintritt, gehört zur bildlichen Einkleidung. Denn in der genaueren Ausfürung dieses Gedankens hält Jesus niemals das Merkmal der rechtlichen Äquivalenz fest, sondern ordnet die ausgesprochene Kombination deutlich der Initiative der Gnade Gottes unter, in deren Kraft er dieselbe vorschreibt. Endlich entfernen sich diese praktischen Aufforderungen so wenig von der Geltung seiner Person als des Gründers des Gottesreiches, als nur die Leistungen und Aufopferungen des Lones der Seligkeit würdig geachtet werden, welche um seinetwillen erfolgen (Mark. 10, 17—21. 28—31; 8, 34. 35; Matth. 10, 37—39; 5, 10. 11). In dem prophetischen Entwurf der Zukunftshoffnung steht vor dem Eintritt der Herrschaft Gottes über das gesichtete und gereinigte Volk das Gericht als ein sinnenfälliger Akt Gottes. Indem Jesus diese Kombination im allgemeinen aufrecht erhält, deutet er doch auch das Gericht, das er gegenwärtig zu üben erklärt (Joh. 3, 17. 18; 5, 22—24. 26. 27. 30), in die Scheidung der Menschen um, welche, von seinem Wirken angezogen oder abgestoßen, durch den Glauben an ihn selig werden, durch den Ungehorsam ins Verderben geraten. Sachlich stimmen mit diesem Gedanken Aussprüche bei den Synoptikern überein (Mark. 4, 11. 12, vgl. Joh. 9, 39; Matth. 10, 34. 35). Als sittliche Ordnung und Gemeinschaft der an Christus Glaubenden hat das von ihm für

Digitized by Google

die Gegenwart gegründete Reich Gottes eine Geſchichte. Wie kurz oder wie lang dieſelbe gedacht ſein mag, ſo rechnet Jeſus einmal auf allerlei Fehlſchläge ſeiner Wirkſamkeit, dann aber auch auf eine Vermiſchung entgegengeſetzter Wirkungen auf die Gemeinde des Gottesreiches (Mark. 4, 15—19; Matth. 13, 24—30). Deshalb ſtellt er das Eintreten der beſtimmungsgemäßen Geſtalt des Gottesreiches an das Ende des geſchichtlichen Verlaufes, der durch ſeine eigene Widererſcheinung und durch das offenbare Endgericht Gottes bezeichnet iſt (Mark. 8, 38; 9, 1). Hierin wird der Schluſs der Erwartung der Propheten wider zur Geltung gebracht. Als unumgängliche Folgerung aus dem Zuſammenhang der Weltanſchauung Jeſu ergibt ſich endlich, was freilich nicht direkt ausgeſprochen wird, daſs das Reich Gottes, welches für die Menſchen den höchſten Wert behauptet (Matth. 13, 44—46), der Zweck Gottes ſelbſt iſt, welcher zugleich für die Welt geſetzt und die Bürgſchaft der vollendeten Offenbarung Gottes iſt. Inſofern iſt es als überweltliche Größe gemeint, ſowie der Glaube an Gott als den Vater und die ſittliche Gerechtigkeit, welche dazu gehört, nur aus übernatürlichem Motive entſpringen. — Das Reich Gottes als die Stiftung Chriſti iſt laut der Apg. 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31 der Inhalt der apoſtoliſchen Verkündigung geweſen. Um ſo überraſchender iſt es, daſs in den Briefen des N. T.'s dieſer Gedanke nicht das entſprechende Gewicht hat. Nur Paulus bezeichnet in ſeltenen Fällen das Reich Gottes als den gegenwärtigen Beſtand der Übung der Gerechtigkeit und des Friedens und der begleitenden gemeinſchaftlichen Seligkeit (1 Kor. 4, 20; Röm. 14, 17. 18; Kol. 1, 13; 4, 11). Übrigens wird die Bezeichnung auf den zukünftigen jenſeitigen Beſtand der gemeinſamen Seligkeit, alſo auf den Begriff des höchſten Gutes beſchränkt (Jak. 2, 5; 1 Theſſ. 2, 12; 2 Theſſ. 1, 5; Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 50; Eph. 5, 5; 2 Tim. 4, 1. 18; Hebr. 12, 28; Apg. 14, 22; Apok. 12, 10; 2 Petr. 1, 11); die ſittlichen Aufgaben der Chriſten werden durch andere Begriffe beſtimmt, welche ſich auf die Vorſtellungen von Tugend und Pflicht reduziren laſſen. Als ſolche fallen die apoſtoliſchen Paränesen, wie wir erkennen können, nicht aus dem Rahmen des Begriffes vom Reiche Gottes hinaus. Indeſſen erklärt ſich die Veränderung des Geſichtskreiſes, den die apoſtoliſchen Briefe einnehmen, dadurch, daſs die Erziehung der chriſtlichen, gottesdienſtlichen Gemeinden die Vorſchiebung von mehr elementaren und individuellen Geſichtspunkten erforderte. Man kann dieſen Abſtand gegen die Anſicht Chriſti ſelbſt daran meſſen, daſs der Herr die Liebe zu den Brüdern, verglichen mit der zu den Feinden, als etwas Natürliches, Selbſtverſtändliches beurteilt (Matth. 5, 46. 47), die Apoſtel aber die Bruderliebe als eine Aufgabe ſtellen, welche für die Leſer ihrer Briefe ſich gar nicht von ſelbſt verſteht (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 1 Theſſ. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1). Nun brachte ferner die Stellung der chriſtlichen Religion zu Judentum und Helleniſmus es mit ſich, daſs die ἐκκλησίαι nicht bloß gottesdienſtliche Gemeinſchaften bleiben konnten, ſondern zugleich auf eigentümliche Sitte und deshalb darauf angewieſen waren, auch Rechtsinſtitute an ſich herauszubilden, durch welche ihre allgemeine ſociale Selbſtändigkeit gegen die umgebende nicht chriſtliche Geſellſchaft geſichert wurde. In der Vorausſicht dieſes Ganges der Geſchichte hat der Verfaſſer des Briefes an die Epheſer die Ἐκκλησία, deren Haupt Chriſtus iſt, die von ihm erfüllt iſt, welcher in allen Beziehungen ſich mit allen Dingen erfüllt, die in ihrer Beſtimmung zur Verehrung Gottes in ihm vor der Weltſchöpfung von Gott erwält iſt, zugleich mit Chriſtus in die Stellung als Zweck der Welt aufgenommen. Er hat alſo die gottesdienſtliche Gemeinde, in welcher die Ordnung und Einheit namentlich auch durch die von Gott verliehenen Beamten erwirkt wird, in welcher es aber auch auf alle Formen ſittlicher Vereinigung ankommt, im weſentlichen auf die Beſtimmung zurückgeführt, in welcher Jeſus ſeine Jünger als die Gemeinde gedacht hat, welche gottesdienſtlich in der Anbetung Gottes als ihres Vaters, ſittlich in der gegenſeitigen Übung der Gerechtigkeit ſich vereinigen, welche in jener Hinſicht kahal, ἐκκλησία, in dieſer βασιλεία τοῦ θεοῦ werden ſollte. Die Verſchlingung beider Beziehungen in dem Idealbilde der ἐκκλησία, das der Epheſerbrief entwirft, one daſs der Begriff des Gottesreiches anders als eſchatologiſch

Digitized by Google

vorkommt (5, 5), ist der Anlaſs für eine spezifische Mißdeutung dieses Begriffes in der Geschichte des Christentums. — Denn die Unentbehrlichkeit der Auktorität Christi für die nach ihm sich nennende Gemeinde wird durch nichts mehr eingeschärft als durch die Erfahrungen, welche wir an deren Geschichte machen. Indem die griechisch-römische Menschheit in die Kirche einging, welche um ihrer Weltstellung willen schon seit dem Ende des 2. Jahrh. zu einem Stat im State wurde, ist ihr Streben nach sittlicher Erneuerung durch nichts weniger geleitet gewesen als durch die Aufgabe des Reiches Gottes in dem bestimmten übernatürlichen Sinne Christi. Die Bruderliebe, welche man als das Eigentum der neuen Religionsgemeinde der alten Gesellschaft gegenüberstellen konnte, verstand man als die Vorschrift Christi, des neuen Gesetzgebers, aber zugleich als die Weisung des Naturgesetzes, welches vorgeblich von Christus nur statutarisch ausgesprochen wäre; und in der Selbst- und Weltverleugnung, die man um der verheißenen Seligkeit willen übte, fallen die Härten der stoischen Gleichgültigkeit und die Schiefheiten heidnischer Askese in die Augen. Das Reich Gottes galt freilich als der Ausdruck des höchsten Gutes, aber nur in der Projektion auf das Jenseits, und mit verkürztem oder verschobenem Inhalt. Denn die bloße persönliche Unvergänglichkeit, welche als der Erwerb der Erlösung und Vollendung durch Christus den Inhalt der jenseitigen Seligkeit nach den Satzungen der griechischen Kirche bildet, ist ein dürftiges Surrogat des Reiches Gottes; und was als Chiliasmus in der heidenchristlichen Kirche vorkommt, ist Reproduktion der partikularen und sinnlichen Bedingtheit, in welcher das von Christus hinter sich gelassene Judentum die Herrschaft Gottes zu genießen meinte. Dagegen macht Augustin Epoche, indem er die Stadt oder den Stat Gottes als den Inbegriff der gottgemäßen Gerechtigkeit, als das Gegenteil der den weltlichen Stat erfüllenden Sünde in der Geschichte seit dem Sündenfalle nachwies, gemäß der Hebr. 11 angedeuteten Geschichtsbetrachtung. Man kann diese Erneuerung des praktischen Hauptgedankens Christi und seine Bedeutung für die Abgrenzung der lateinischen Christenheit gegen die griechische nicht hoch genug schätzen, wenn auch Augustins Gedanke schließlich mit einer neuen Verkümmerung der Warheit behaftet ist. Nämlich der Gottesstat, dessen stille Wanderung durch die Weltgeschichte Augustin in dem A. T. verfolgt, und dessen volle Entfaltung er in der Stiftung Christi erkennt, erscheint ihm gegenwärtig in der von den Bischöfen geleiteten Kirche, deren Weisungen zu befolgen auch dem weltlichen State zum Heil gereichen wird. Wir verdanken demgemäß Augustin die begriffliche Unterscheidung der Kirche und des States, auch wenn wir nicht mehr mit ihm den Stat als das Gemeinwesen aus der Sünde verstehen. Der Byzantinismus ist das System, in dessen Spitze Kirche und Stat identisch sind, welches deshalb, trotz der Getrenntheit der unteren Organe, keine deutliche Unterscheidung von Stat und Kirche zuläßt. In diesem System ist die Kombination wider erneuert, welche in dem alten römischen Stat obwaltete. Dem gegenüber ist die Unterscheidung von Kirche und Stat, welche Augustin ausgeprägt hat, in der Wurzel durchaus christlich, und ist der Grundtrieb für die reiche und kulturmäßige Geschichte der abendländischen Christenheit. Allein zunächst ist die Identifizirung des Gottesstates mit der rechtlich verfaßten Kirche wider eine Einschränkung der gefundenen Warheit. Denn keine Rechtsordnung, weder an der Kirche noch am Stat, ist derart göttlichen Ursprungs und Wertes, wie die Offenbarung des Heils. Deshalb ist die von Augustin begründete Geschichte der abendländischen Christenheit unter der Obhut der römischen Kirche nicht in allen Beziehungen durch die ware gottgemäße Gerechtigkeit bezeichnet, sondern die Ähnlichkeit dieser Kirche mit dem Universalstat der Römer führt zu einer Menge von Erscheinungen Gott zuwiderlaufender Ungerechtigkeit, und zwar in direkter Abfolge davon, daſs die römischen Päpste sich als Statthalter Gottes und Stellvertreter Christi geriren. Der römische Katholik findet freilich an seiner Kirche den Gesamtausdruck der Aufgabe, der er mit seinen sittlichen Kräften obliegen soll; aber Augustins Lehre von der Kirche als dem Gottesstat findet ihre Schranke noch darin, wie er das höchste Gut in dem jenseitigen Leben bestimmt. Denn dahin erstreckt sich das Gefüge des gegenwärtigen Gottesstates nicht; Päpste und

Digitized by Google

Bischöfe haben jenseits keine Funktion; nach Möhler sind ihrer viele in die Hölle gekommen. Das jenseitige ewige Leben oder die Seligkeit hat nach Augustin einen ganz andersartigen Inhalt, nämlich die Erkenntnis der Wahrheit, d. i. Gottes, in welcher jeder einzelne für sich aktiv sein wird. Das jedoch ist ebenso ein aus dem Hellenismus abstammendes Ideal, wie die in der griechischen Kirche herrschende Schätzung der Unsterblichkeit. Nur stammt Augustins Ansicht von der Seligkeit aus dem philosophischen Bildungskreise, während die andere Hoffnung dem in den Mysterienkulten gepflegten populären hellenischen Interesse entspricht. In Augustin, dem Neuplatoniker, dem Gönner des Mönchtums und dem Kirchenfürsten, ist das System des römischen Kirchentums vorgebildet. Denn der Mönch, welcher die Kontemplation und die Spekulation, die zugleich praktische und theoretische Erkenntnis von Gott auf Grund der asketischen Weltflucht übt, um eben Gott abgesehen von der Welt zu erkennen und darin die Seligkeit zu finden, ist die Fortsetzung des neuplatonischen Theoretikers. Im Sinne der römischen Kirche sind nun gerade Männer solcher Bildung geeignet, den Gottesstat zu regieren, und die widerstrebende Welt, Stat, Kunst und Wissenschaft unter die Herrschaft Gottes zu beugen, so wie man dieselbe versteht. Aber in der Aussicht auf die Seligkeit in der Gotteserkenntnis, welche der asketische Spekulant schon gegenwärtig vorübergehend in der mystischen Schauung und Vereinigung mit Gott erfaren kann, zeigt sich der Überschuss und das Übergewicht eines unterchristlichen Ideals über den christlich begründeten, aber politisch verschrobenen Gedanken vom Reiche Gottes in dem römischen System. Und weil hier heterogene Strebungen mit einander verflochten sind, so konnte ein Mystiker, dem die politische Seite der Kirche fremd blieb, Tauler, eine Umdeutung des Reiches Gottes begehen, indem er gerade die individuelle Selbstbearbeitung durch asketische Selbstverleugnung und Disposition zur Schauung Gottes als das Reich Gottes bezeichnete, welches nach der falschen Auslegung von Luc. 17, 21 im Innern jedes Menschen zu suchen und aufzurichten wäre. Diese Ansicht hat den Sinn, dass das christliche Ideal dem neuplatonischen aufgeopfert wird. Denn welche Ähnlichkeit hat die praktische Verbindung aller Christen zu der universellen Gemeinschaft in dem höchsten denkbaren Gut, welches Gott als Zweck der Welt durchfürt, mit der Isolirung der Frommen gegen einander, wie gegen die Welt, die vorgeschrieben wird, indem jeder durch seine schauende Erkenntnis Gottes sich in Gott als das allgemeine Sein verlieren soll. Eine Tendenz auf den richtigen Begriff des Reiches Gottes wont der Reformbewegung bei, welche in mannigfachen Erscheinungen sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters kund tut, und welche Franz von Assisi zum Urheber hat. Die Aufgabe des evangelischen Lebens nach dem evangelischen Gesetz, d. i. den Vorschriften der Bergpredigt, welche nicht bloß dem Franziskanerorden, sondern durch ihn der Kirche gestellt wurde, ist die direkte Aufgabe des Reiches Gottes im Sinne Christi. Freilich wird dieselbe unmittelbar wider beeinträchtigt durch die Beimischung abergläubischer Strebungen und mönchischer Capricen, wie die Auffassung der vorgeblichen Armut Christi. Allein der Kampf, den die Spiritualen gegen die verweltlichte Gottesherrschaft der Päpste fürten, ist doch durch die sittliche Bedeutung des Reiches Gottes motivirt. Der Glaube daran rettete sich in die Erwartung des ewigen Evangeliums, welches die Kirche auf den Stand des richtigen Gottesreiches füren sollte. Aber als diese Erregungen verflogen waren, haben die großen Bußprediger unter den Spiritualen im 15. Jarh. in Italien immer auf die Erweckung allgemeiner Versönung hingehalten, um den hauptsächlichsten Zug des durch das evangelische Gesetz vorgeschriebenen Lebens durchzusetzen. Andererseits wird diese Tendenz des Franziskanerordens mit der Aufgabe des States in Verbindung gesetzt, da die Kirche für ihre Durchfürung keinen Platz bot. Wiklif und Hus wollten das evangelische Gesetz Christi als das Gesetz des States geltend machen, und Hus motivirt das damit, dass das civile wie das kanonische Recht nur als Mittel für die Wirksamkeit der Liebe unter den Menschen zu verstehen sei. Es ist demgemäß auch nur der franziskanische Geist, welcher den Dominikaner Savonarola dazu antrieb, den Stat Florenz nach dem evangelischen Gesetze, also als Gottesreich, einzurichten. Er ist daran ge-

Digitized by Google

scheitert. Mehr mit Savonarola als mit Luther gehört auf diesem Punkte Zwingli zusammen. Denn indem er für Kirche und für Stat nur Einen Zweck kennt, spricht er den Grundsatz aus: Regnum Christi est externum (ep. ad Blaurerum; Opp. VIII, p. 171), d. h. der Stat ist ebenso das Organ für die Durchführung der christlichen Sittlichkeit, wie er Vertreter der gottesdienstlichen Gemeinde ist. Zwingli hat sich so erklärt im direkten Widerspruch gegen Luthers Satz: Regnum dei s. Christi est spirituale. Darunter versteht derselbe teils die jenseitige Seligkeit, teils das Gefüge der Gnade Gottes in Christus und der Gnadenmittel, sofern es wirksam ist zur Erzeugung und Erhaltung von Gemeinde der Gläubigen und zur Gewärleistung der Seligkeit. Dieser Begriff fällt also zusammen mit dem allgemeinen religiösen Begriff von der Kirche, den Luther gebildet hat, und wird als Nebentitel für die Kirche gefürt, wie dieselbe aus dem Glauben verstanden wird. Die aktive und praktische Bedeutung der Herrschaft Gottes wird in der lutherischen und der reformirten Theologie regelmäßig nicht damit verbunden. Indessen ist auch sie, und zwar mit Hinzunahme der Bedeutung der weltlichen Berufe, welche den Reformatoren feststeht, einmal durch Melanchthon Apol. C. A. III, 68—71 aufgezeigt worden: Propter fidem sunt opera sancta, divina, sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo . . . Sic sentimus etiam de singulis bonis operibus in infimis vocationibus et in privatis. Das ist auch einer von den bedeutenden Sätzen der symbolischen Bücher, welche den Theologen der lutherischen Kirche verborgen geblieben sind. In der reformirten Theologie hat Coccejus die aktive Bedeutung des Reiches Gottes wider entdeckt in dem Panegyricus de regno dei, 1660. Indessen bleibt seine Darstellung der Sache hinter Melanchthon zurück, da er nicht an die Gliederung des Reiches Gottes durch die sittlichen Berufe denkt. Die mannigfachen Bewegungen gegen die fixirte Rechtgläubigkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, welche das 17. Jarhundert aufweist, drängen den Gedanken des Reiches Gottes in den Vordergrund. Dieses ist einmal der Fall in der Verbreitung der eschatologischen Stimmung und der vordringenden Tendenz auf Chiliasmus. In gerade entgegengesetzter Weise interessiren sich die mystisch Gesinnten für das Reich Gottes, nämlich als die Wertbezeichnung ihres Lebens der Selbstverleugnung und Vereinigung mit Gott. Joh. Arndt hat die Formel Taulers für diese Aufgabe direkt herbeigezogen; diejenigen, welche auf den Wegen von Weigel und Böhme gehen, bevorzugen deshalb das Reich Gottes als Bezeichnung ihrer Bestrebungen, weil sie von der Kirche nichts wissen wollten. Dieser Sprachgebrauch hat sich im Pietismus des 18. Jarhunderts fortgesetzt. Die Zeitschriften: Altes und Neues aus dem Reiche Gottes von J. J. Moser, und: Sammlung auserlesener Materialien zum Bau des Reiches Gottes von Jerichow, haben hauptsächlich mit Bekehrungsgeschichten und anderen Angelegenheiten individueller Frömmigkeit zu tun. Die praktischen Unternehmungen des Pietismus, die Waisenhäuser, werden zunächst noch nicht als Dienste im Reiche Gottes verstanden. Erst seitdem der Pietismus im 19. Jarh. sich der äußeren und inneren Mission angenommen hat, ist in seinem Kreise der Titel des Reiches Gottes als ausschließliche Bezeichnung dieser Unternehmungen in Gang gekommen, und zwar in so empiristischer Verwendung, dass Albert Knapp von Männern in Stuttgart Kunde geben konnte, welche „die laufenden Angelegenheiten des Reiches Gottes besorgten“ (Lebensbild S. 291). Dieser Einengung und Materialisirung des Begriffes steht der Gebrauch gegenüber, welchen Kant beiläufig von dem Titel des Reiches Gottes macht, um die Organisation der rein moralisch handelnden Menschheit als eines Reiches der Zwecke und eines Reiches nach Tugendgesetzen zu bezeichnen. Derselbe Gedanke klingt auch bei Fichte, Schelling, Schleiermacher an. Der letztere aber hat von seiner Erkenntnis der teleologischen Art der christlichen Religion, nämlich dass im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen sind, für seine Theologie keine spezielle Anwendung gemacht. Die Aussicht auf Organisation des theologischen Systems durch die Idee des Reiches Gottes, welche Franz Theremin (die Lehre vom göttlichen Reiche, 1823) in anziehender Weise begründet hat, ist

Digitized by Google

in der folgenden Generation durch niemand verstärkt worden. Deshalb ist freilich seitdem der richtige Gedanke namentlich durch die Bearbeitung der biblischen Theologie im Gange erhalten worden. Aber in dem praktischen Gebrauch begegnet man neben der pietistischen Einseitigkeit unter evangelischen Theologen auch Nachklängen der katholischen Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes. Denn von dem Sinn dieser Gleichung, welchen die Reformatoren setzen, wissen hierarchische Gemüter nichts; sie haben aber auch regelmäßig nicht den Mut, die Gleichung in dem ihnen vorschwebenden Sinne auszudenken. Die Gemeinde der Gläubigen ist als Subjekt des Gottesdienstes und der rechtlichen Ordnungen und Organe, welche demselben dienen, Kirche; sie ist Reich Gottes als Subjekt des gegenseitigen Handelns ihrer Glieder aus dem Motiv der Liebe. Wegen der Verschiedenartigkeit dieser Tätigkeiten können die Bestimmungen zur Kirche und zum Reiche Gottes an dem identischen Subjekt weder sich decken, noch ineinander aufgehen. Sie bedingen sich aber gegenseitig. Denn man muß im gemeinsamen Gottesdienst die Anderen als Christen erkennen, um mit ihnen in dem Dienst des Reiches Gottes zu handeln; und eine Menge von Funktionen der letzteren Art, namentlich die Aufgaben der Familie und der Erziehung, sind zugleich Dienste zur Erhaltung der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Diese Distinktion wird nicht bloß den praktischen Sprachgebrauch richtig stellen, sondern sie ist auch vorbehalten, wenn es darauf ankommt, die dogmatischen und ethischen Lehren durch die Idee des Reiches Gottes in die Einheit eines Systems zu bringen. Einen Versuch der Art, welcher auf das Gleichgewicht zwischen dem ethischen und dem dogmatischen Stoff gerichtet ist, wärend Theremin diesen gegen jenen verkürzt hat, habe ich gemacht in dem „Unterricht in der christlichen Religion", 1875, 2. Aufl., 1881.

Albrecht Ritschl.

Reihing, Jakob, wurde 1579 zu Augsburg aus einem alten patricischen Geschlechte geboren. Er studirte in Ingolstadt im Kollegium der Jesuiten und trat infolge eines in schwerer Krankheit abgelegten Gelübdes später selbst in den Orden, der ihn zuerst als Lehrer der Philosophie und Theologie in Ingolstadt verwendete, bis er, nachdem er von Aquaviva die theologische Doktorwürde erhalten hatte, nach Dillingen versetzt wurde. Ein bedeutenderer Wirkungskreis erschloss sich ihm, seit seine Oberen ihn dem Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg als Hofprediger zugewiesen hatten. Ob Reihing schon bei dem Konfessionswechsel des Pfalzgrafen, der heimlich am 19. Juli 1613 in München erfolgte, tätig gewesen ist, läßt sich nicht ausmachen. Dagegen erscheint er bei der öffentlichen Aufnahme des Pfalzgrafen in die römische Kirche, die zu Düsseldorf am 23. Mai 1614 stattfand, bereits in seinem neuen Amte, und unternahm sodann in der 1615 zu Köln erschienenen Schrift: „Muri civitatis sanctae h. e. religionis catholicae fundamenta XII, quibus insistens ser. princ. Wolfgangus Wilh. etc. in civitatem sanctam h. e. ecclesiam catholicam faustum pedem intulit" den Übertritt des Pfalzgrafen zu rechtfertigen. Die protestantischen Theologen blieben die Antwort nicht schuldig; unter den Lutheranern schrieben Balth. Meisner und Matthias Hoë von Hoënegg, von reformirter Seite Bassecourt gegen dasselbe. Dem ersten und dritten antwortete Reihing 1617 in den exeubiae evangelicae civitatis sanctae pro defensione XII fundamentorum catholicorum etc., dem evangelischen Handbüchlein Hoës stellte er ein deutsch geschriebenes enchiridium catholicum entgegen, durch das er der evangelischen Kirche viel Schaden zugefügt haben soll. Viel gefährlicher wurde er jedoch dieser durch seine praktische Wirksamkeit. Bei der Gegenreformation, welche der Pfalzgraf in seinem Lande zuerst mit List, dann mit roher Gewalttätigkeit betrieb, war Reihing eines seiner tätigsten Werkzeuge. Ganz wol war ihm dabei nicht zu Mute, da das Studium der heiligen Schrift, dem er, um die Protestanten gründlich widerlegen zu können, eifrig sich hingab, ihn mehr und mehr zur Erkenntnis der Unhaltbarkeit des römischen Systems fürte. Im Anfang des Jares 1621 faßte er endlich den Entschluß, nicht länger „wider den Stachel zu löken". Wärend der Pfalzgraf ein großes Glaubensverhör mit seinen Untertanen veranstaltet hatte, entfloh Reihing am 5. Januar und begab sich nach Stuttgart, um „daselbst sicher

Digitized by Google

Geleit zu erlangen und sein Gewissen zur Ruhe zu setzen". Ein auf Befehl des Herzogs von Württemberg durch Lukas Osiander und Thumm mit ihm angestelltes theologisches Examen hatte ein günstiges Ergebnis. Reihing wurde nun in Tübingen im theologischen Stift, welches damals eine Zufluchtsstätte vieler Proselyten war, untergebracht. Alsbald erschienen Kommissarien des Pfalzgrafen und des Herzogs von Baiern, um ihn unter lockenden Versprechungen zur Rückkehr zu bewegen. Da er fest blieb, traten sie als Ankläger gegen ihn auf und verlangten vom Herzog von Württemberg seine Auslieferung, doch vergeblich, da die gegen Reihing in Bezug auf die ihm vorgeworfenen fleischlichen Vergehen geführte Untersuchung den Ungrund der Anklage ins Licht stellte. Nun erfolgte am 23. November 1621 der öffentliche Revokationsakt Reihings in der St. Georgenkirche zu Tübingen. Nachdem Lukas Osiander über 1 Tim. 1, 12—17 eine christliche Erinnerung, in der er Reihing als zweiten Vergerius darstellte, vorausgeschickt hatte, hielt Reihing selbst an Ps. 124, 6 f. anknüpfend einen Vortrag, der nachher unter dem Titel: Laquei pontificii contriti etc. im Drucke erschien. Mit all der Rürigkeit, welche der Polemik jener Zeit eigen war, erhoben sich die Jesuiten gegen Reihings Revokationsrede und „Netzpredigt". Zuerst erschien in Dillingen eine Gegenschrift unter dem Titel: Laquei Lutherani contriti, angeblich von einem ehemaligen lutherischen Prediger verfaßt, der nun die ware Kirche gefunden. Reihing war überzeugt, daß das Buch von einem anderen Verfasser herrüre, weshalb er die gegen dasselbe gerichtete Dissertation de vera Christi in terris ecclesia, mit der er sich am 3. April 1622 in Tübingen habilitirte, adversus larvatum Jesuitam Dilinganum überschrieb. Mit geöffnetem Visir traten die Jesuiten Georg Stengel und Andreas Forner gegen ihn auf, in einer Weise, die wol erkennen läßt, welche tiefe Wunde der Abfall Reihings dem Orden geschlagen hatte. Reihing war inzwischen in Tübingen eine außerordentliche Professur der Theologie übertragen worden; im J. 1625 wurde er vierter Ordinarius und Superintendent des theologischen Stifts. Die Jesuiten ließen ihm fortwärend keine Ruhe; zumal als er 1622 mit Maria Welser von Augsburg sich verheiratete, wurde den Gedichten, mit welchen seine Kollegen und Freunde die Hochzeit feierten, von Ingolstadt aus ein Libell entgegengestellt, das selbst in dem litterarischen Schmutz jener Zeit wol unübertroffen dasteht. Unter den Schriften, die Reihing in diesen Jaren verfaßt hat, ist die bedeutendste die „Retraktation und gründliche Widerlegung des falschgenannten katholischen Handbuchs", das er zu Neuburg als Jesuit geschrieben hatte, 1626 in 2 Bänden. Reihings Wirken in Tübingen war von kurzer Dauer. Sechs Jare nach seinem Übertritt wurde er wassersüchtig; sein Tod erfolgte am 5. Mai 1628. — In seinen Schriften gibt sich Reihing als klarer Kopf und gewandter Dialektiker zu erkennen. Auf die dogmatischen Subtilitäten, wie sie gerade in jener Zeit die Tübinger Theologen beschäftigten, läßt er sich nicht ein; er zeigt freilich auch nichts von dem spekulativen Triebe, der bei den letzteren anerkannt werden muß, ist überhaupt mehr scharf- als tiefsinnig. — Eine ausführlichere, zum teil aus handschriftlichen Quellen geschöpfte Darstellung des Lebens Reihings habe ich in Mariotts wahrem Protestanten, Bd. III, Heft 1, 1854 gegeben; dort ist auch die betreffende Litteratur angegeben. **Oehler†.**

Reimarus, s. Fragmente, wolfenbüttelsche, Bd. IV, S. 597.

Reineccius, Jakob, wurde geboren zu Salzwedel in der Altmark 1572 (1571), studirte zu Wittenberg, ward zunächst Pastor zu Tangermünde, seit 1601 Pastor und Probst zu Berlin an der Petrikirche. Im J. 1609 am 21. Sept. ward er an Philipp Nicolais Stelle als Pastor zu St. Katharinen nach Hamburg berufen und am 12. November eingefürt. Als im J. 1611 am 18. Nov. durch Rat- und Bürgerschluss ein Gymnasium errichtet wurde, damit die jungen Leute, die auf dem Johanneum nicht hinlänglich vorbereitet zu werden glaubten, sich nicht nach Bremen und Stade wendeten, da diese auswärtigen Lehrer den Verdacht der Heterodoxie auf sich hatten, wurde Reineccius zum Inspektor desselben ernannt. Er hielt seine erste feierliche Rede am 1. Dezember 1612 im alten Au-

Digitized by Google

ditorio am Dom und begann am 4. Dezember die erste öffentliche Vorlesung über den Brief an die Galater. Die Einweihung des neuen Auditoriums am 12. August 1613 erlebte er nicht mehr, da er schon am 28. Juni gestorben war.

Seine Schriften, besonders polemischen und erbaulichen Inhaltes, sind folgende: 1) Panoplia sive armatura theologica, Witeb. 1609, fol.; 2) Artificium disputandi, ibid. 1609; 3) Clavis s. theologiae, 2 voll., Hamb. 1611; 4) Artificium oratorium, Hamb. 1612; 5) Oratio de triplici ecclesiae statu, Hamb. 1613; 6) Theologiae ll. 2, Hamb. 1613; 7) Verae ecclesiae inventio ac dispositio, Hamb. 1613; 8) Justum Christi Tribunal, Hamb. 1613; 9) Epistola contra foedera ad Conr. Schlusselburgium, Rost. 1625; 10) Principes controversiarum articuli, Hamb. 1610; Fragstücke vom heiligen Abendmal, Hamb. 1611; 12) Justi persona et fortuna in drei Predigten, Hamb. 1611; 13) Examen oder Gegenbericht über das erste Stück der Vorrede, welche Maur. Neodorpius vor sein Margaritlein gesetzt, Hamb. 1611; 14) Geistl. Wandersmann in 12 Predigten, Halberstadt 1611; 15) Veteris ac Novi Testamenti convenientia et differentia, Hamb. 1612; 16) Trias controversorum problematum, Hamb. 1612; 17) Calvinianorum ortus, cursus et exitus, Hamb. 1612; 18) Contagium pestilentiale et remedium spirituale, Hamb. 1612. Außerdem 5 Leichenpredigten.

Kloſe†.

Reinhard, Franz Volkmar, gehört zu den hervorragendsten Theologen und Kirchenmännern, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bis in das erste Viertel des jetzigen hinein unter dem Einfluſs der rationalistischen Weltanschauung ihrer Zeit dennoch an dem positiven Kirchenglauben sowie an göttlicher Auktorität der heiligen Schrift, vor der sich des Menschen Vernunft und Verstand zu beugen habe, ehrlich und gewissenhaft festhalten wollten, aber andererseits den Inhalt dieser Offenbarung auf dem Wege psychologischer, verstandesmäßiger Beweisführung als Wahrheit zu erweisen und mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu bringen suchten. Reinhard vertritt gleich Morus in Leipzig, mit dem er als Repräsentant der sächsischen Theologie und Kirche in dieser Richtung anzusehen ist, und gleich seinem Zeitgenossen, dem ehrwürdigen Gottlieb Christian Storr in Tübingen, dem Haupt der sogenannten älteren Tübinger Schule (1777—1812), jene mit dem Namen Supranaturalismus bezeichnete Richtung, welche im Gegensatz gegen den Rationalismus, welcher die Vernunft als allgenugsames Prinzip der religiösen Erkenntnis hinstellte und die göttliche Offenbarung für ganz überflüssig erklärte, oder doch der Vernunft völlig unterordnen wollte, mit aller Energie eine wirkliche positive Offenbarung religiös-sittlicher Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft aus sich selbst nicht schöpfen könne, geltend machten. Sie waren dabei freilich in einer einseitigen Auffassung des Begriffs dieser Offenbarung befangen, indem sie das Wesen der Religion ähnlich wie die rationalistischen Gegner nur als Sache der Erkenntnis ansahen, und dem entsprechend die Offenbarung nur als neue von Gott auf außerordentlichem Wege bewirkte Mitteilung neuer Wahrheiten und Lehren, die außerhalb der Sphäre menschlicher Erkenntnis liegen, betrachteten. Sie wollten den biblischen und kirchlichen Offenbarungsglauben festhalten gegenüber der rationalistischen Entleerung desselben von dem übernatürlichen Wahrheits- und Lehrgehalt. Das Neue, was die Offenbarung lehrt und wogegen die Vernunft sich nicht auflehnen darf, wollten sie mit Verstandesbeweisen als für die Vernunft annehmbare Wahrheit erweisen. Da geschieht es nun, daſs die rationalistische Denk- und Ausdrucksweise, welche die Zeit beherrschte, sowol in die wissenschaftlich-theologische Terminologie, wie in die kirchliche Kanzelsprache dieser ehrwürdigen Supranaturalisten sich eindrängte. Die Bestätigung dieser allgemeinen Aussagen über Wesen und Tendenz jenes alten Supranaturalismus finden wir in dem Allem, was über den Entwicklungsgang Reinhards, über seinen Standpunkt und sein Wirken als hochangesehener theologischer Lehrer, als einflussreicher Leiter des sächsischen Kirchenwesens und weithin gefeierter Kanzelredner nach seinen eigenen Geständnissen uns bekannt ist.

Franz Volkmar Reinhard ist am 12. März 1753 zu Vohenstrauß, einem Marktflecken in der Oberpfalz, im Herzogtum Sulzbach geboren, wo sein Vater

Digitized by Google

Prediger war. Dieser war ein Mann von biblisch-gläubigem Standpunkt, aber einseitiger Verstandesrichtung. In seiner Predigttätigkeit wandte er das höchste Interesse einer bis ins Einzelnste gehenden logischen Scheidung und Gliederung der Gedanken zu. Er weckte damit schon frühe in dem Sone den gleichen Sinn für den logischen Formalismus im Aufbau der Predigt. Die streng logische Verstandesbildung, verbunden mit gründlicher Behandlung der alten Sprachen, war der Hauptzweck, den der Vater bei der Einfürung des Sones in das Studium der Klassiker im Auge hatte, indem er dabei auch nicht unterließ, ihm die schöne Form und Gestalt der altklassischen Gedankenbildung sowie den moralischen Gehalt derselben vor Augen zu füren. Auch das sollte nicht one bleibenden Einfluss auf den künftigen Prediger bleiben. Das Studium der Alten setzte der Son mit Eifer auf dem Gymnasium in Regensburg fort. Besonderen Fleiß widmete er den Moralisten, namentlich Aristoteles, Arrian, Plutarch und Seneca. Ja er beschäftigte sich mit den Alten, mit Homer, Plato, Aristoteles, Demosthenes und Cicero, sein ganzes Leben hindurch, um ihre Weisheit und Moral für seine Predigten auszubeuten. Diese Lektüre, sagt er später, habe ihm mehr genützt, als ein collegium homileticum. Die alten Klassiker, besonders die Moralisten unter ihnen, pflegte er wol sein Predigermagazin zu nennen.

Die von Haus aus ihm eigene vorwiegende Verstandesrichtung, bei der ein Aufwallen des Gefüls und ein Aufschwung der Phantasie als etwas Abnormes erscheinen mußte, zeigte sich darin, dass nur vorübergehend Klopstock, dagegen dauernd die verständig docirende und moralisirende Poesie eines Albrecht Haller ihn anzog, ja sogar nach seiner eigenen Aussage die Ursache einer gewissen Trockenheit seines Stils wurde. Er schrieb einmal an einen Freund: „Ich bin, wie Sie wissen, ein sehr prosaischer Mensch". Und das war er im vollsten Sinne des Worts.

Von der größten Bedeutung aber für seine religiöse Lebensrichtung war, dass die väterliche Zucht und Unterweisung neben der Hochachtung vor den alten Klassikern die tiefste Ehrfurcht vor der Bibel in sein Herz einpflanzte. Schon vom fünften Jare an las er sie mit großem Fleiß von Anfang bis zu Ende Tag für Tag. Auch als Schüler des Gymnasiums hat er dieses geordnete, regelmäßige Bibellesen treulich fortgesetzt und sich den frommen Sinn für die Bibel als „Gottes Wort an die Menschen" unverletzt bewart. „Nach der Bibel griff ich, sagt er, so oft ich mich belehren, ermuntern und trösten wollte; und da fand ich alles, was ich brauchte, in so großem Überflusse, dass es mir gar nicht beifiel, auch nach anderen Mitteln der Erbauung mich umzusehen". Das Ansehen der Bibel war ihm als Jüngling so entscheidend geworden, dass ein Satz, „der ihr widersprach, sein Religionsgefül ebensosehr empörte, wie eine unsittliche Behauptung seinen moralischen Sinn". Was die Bibel ihm von seiner Kindheit an als ein von Gott selbst herrürender Unterricht geworden, dieses „Vorurteil seiner Jugend", wie er sich ausdrückt, für die Bibel als höchste Auktorität, deren göttliche Kraft er so oft an seinem eigenen Herzen empfunden, bildete die unwandelbare Grundlage seiner künftigen religiösen Stellung und theologisch-kirchlichen Richtung. So vorbereitet bezog er 1773 die Universität Wittenberg, wo er in großer Armut lebte und durch Erteilung von Unterricht seinen Unterhalt erwerben mußte. Das war von nachteiligem Einfluss auf seine onehin schwächliche Konstitution. Schon beim Beginne seiner Studien zweifelte er, ob er mit derselben den Anstrengungen des Predigtamts dereinst gewachsen sein würde. Indessen misslang der Versuch nicht, den er mit einer Predigt in einer Dorfkirche machte. Der in dieser Bauerngemeinde erzielte Erfolg ermutigte ihn zum Weitergehen auf der betretenen Ban. Auffallend aber ist, dass er bei seinem vierjärigen Studium, welches sich außer den Hauptdisziplinen der Theologie auch auf Philosophie, Mathematik erstreckte, niemals Vorlesungen über Homiletik, Pastoraltheologie und Moral gehört hat, weil ihm die betreffenden Dozenten darin zu wenig boten, und er durch die bereits auf dem Gymnasium absolvirte Rhetorik für seine homiletische Vorbildung genug getan zu haben glaubte. Er hat später die Vernachlässigung jener Dis-

Digitized by Google

ziplinen, über die er dann selber Vorlesungen zu halten hatte, bereut und vor diesem Fehler Andere ernstlich gewarnt.

Im Jare 1777 begann er seine Docentenlaufban in Wittenberg, indem er sich mit einer Abhandlung über das Ansehen und den Wert der alexandrinischen Bibelübersetzung für die Feststellung des hebräischen Textes als Privatdocent der Philosophie und Philologie habilitirte. Hierauf wurde er 1780 außerordentlicher Professor der Philosophie und 1782 ordentlicher Professor der Theologie unter Beibehaltung des philosophischen Lehramtes. Schon zwei Jare darauf wurde er zugleich Propst an der Schloss- und Universitätskirche, in welcher er jeden Sonntag zu predigen hatte, und Assessor des Konsistoriums in Wittenberg.

Einen Ruf an die Universität Helmstädt, wo er sich durch seine Mitarbeit an den Helmstädter Jarbüchern empfohlen hatte, lehnte er im Jare 1790 ab. Aber zwei Jare darauf, 1792, folgte er dem Rufe als Oberhofprediger, Kirchenrat und Mitglied des Oberkonsistoriums nach Dresden. „Das Evangelium in schulgerechter Rhetorik predigend, voll gelehrter Zugeständnisse für die neue Zeit, stand Reinhard doch mit altkirchlichem Ernst der sächsischen Kirche vor, erkannte gutes Talent und ermäßigte jeden Druck", sagt Hase (K.G. 10. A. 565) treffend. Der Ertrag seiner früheren philosophischen und klassischen Studien wurde hier in seinen Predigten, die er sonntäglich vor 3—4000 Zuhörern hielt, in Bezug auf Form und Darstellung der Gedanken, wie hinsichtlich des Gedankeninhalts, besonders in ethischer Beziehung, in mannigfaltigster Weise verwertet. Jetzt erst, nachdem er schon mehrere Jare Oberhofprediger gewesen, machte er sich mit den Predigten der berühmtesten deutschen, französischen und englischen Prediger bekannt. Doch konnte ihm die Lektüre derselben jetzt nur noch dazu dienen, seine Ziele als Prediger immer höher zu stecken und immer strenger in den Forderungen zu werden, die er als Homilet an sich selbst stellte. Zu ihrer Nachamung war er, meinte er, schon zu alt. Von Dresden aus verbreitete sich sein Ruhm als Prediger über ganz Deutschland. Dort wuchs die Sammlung seiner Predigten zu einer Bibliothek von 35 Bänden an (Sulzbach 1793—1813). Von dort erstreckte sich seine bewunderuswürdige Arbeitskraft in kirchenregimentlicher Tätigkeit über ganz Sachsen, indem auch das gesamte Unterrichtswesen, namentlich die Besetzung der Universitäts- und Seminarlehrerstellen, seiner Fürsorge anvertraut war. Die streng geregelte Einteilung seiner Zeit machte ihm die pünktliche, sorgfältige Ausrichtung seiner umfangreichen Amtespflichten möglich. Unbestechlicher Rechtssinn und aufrichtiges, mit aller Strenge im Amt verbundenes Wolwollen erwarben ihm allgemeines Vertrauen und ungeteilte Hochachtung. Obwol klein von Gestalt hatte seine Erscheinung doch das Gepräge hoher Würde, wie sie der hervorragenden amtlichen Stellung des Mannes entsprach. Im Jare 1809 erging an ihn der Ruf in die oberste Kirchenbehörde zu Berlin, in die er mit dem Titel eines Statsrates eintreten sollte. Er blieb aber in Dresden. Dort starb er nach schweren Leiden, nachdem er sich vergeblich einer Operation unterworfen hatte, am 6. September 1812.

In die 14järige Zeit seiner akademischen Lehrtätigkeit in Wittenberg (bis 1792) fällt der Entwicklungsgang seines geistigen und religiösen Lebens durch schwere innere Kämpfe hindurch, von denen er selber Zeugnis gibt. Als ein Mann des klaren, scharfen, ordnenden Verstandes an logische Strenge, Ordnung und Folgerichtigkeit der Gedanken von Jugend auf gewönt, beschäftigte er sich als Lehrer der Philosophie unausgesetzt mit den alten und neuen philosophischen Systemen und mit dem Studium der alten Klassiker. Aber der durch und durch ethische Grundzug seines inneren Lebens fand hier gewaltige Anstöße. Keins der durchforschten Systeme konnte seinem Verstande Abschluss und Befriedigung gewären. Er verwarf ebenso den Formalismus der Wolffschen Philosophie, wie den Kantschen Kritizismus und Moralismus. Er trieb die Philosophie als Eklektiker. Er hielt es für das beste, „aus allen Systemen das zusammenzufassen und übersichtlich zu ordnen, was in jedem das Haltbarste und beste zu sein schien". Andererseits stand er als Professor der Theologie und Prediger auf jenem für ihn unantastbaren „Vorurteil seiner Jugend" für die göttliche Auktorität der Bibel,

Digitized by Google

die er gewissenhaft um so fester hielt, je leichtfertiger die rationalistische Denkweise sie verwarf. Die Notwendigkeit der Offenbarung stand ihm der rationalistischen Leugnung derselben gegenüber unzweifelhaft fest. Aber wie verhält sich nun Vernunft und Philosophie zu dieser Offenbarung und zu der göttlichen Warheit in der Bibel? Als Lehrer der Dogmatik trägt er die kurz zusammengefaßten kirchlichen Lehrsätze mit Erklärung der Begriffe und mit Beweisführung für die Warheit der kirchlichen Lehren aus der Schrift und Vernunft vor. Dabei wird bald versucht, die Aussagen der Schrift mit Vernunftgründen zu bekräftigen, bald das Umgekehrte erstrebt, „das, was die Vernunft aus sich selber schon einsieht", durch die Aussprüche der Schrift zu bestätigen. Aber sein energisch nach Ordnung und Harmonie ringender Verstand fand oft nicht den gewünschten Einklang zwischen Vernunftgründen und Schriftaussagen, wärend die philosophischen und philologischen Studien ihm gleichfalls keine Befriedigung gaben.

So geriet er von einem Zweifel in den andern. Er sah sich, wie er schreibt, in einen traurigen Seelenkampf verwickelt, der sich bei jeder Vorbereitung auf seine Vorlesungen erneuerte. Er zitterte vor dem Gedanken, einem schädlichen Irrtume das Wort zu reden und die Jugend damit anzustecken. Tausend Dinge, über die er sich erklären sollte, waren ihm so problematisch, daß er es noch zu keiner gewissen Überzeugung hatte bringen können. Mit Tränen in den Augen und inbrünstig zu Gott betend, daß er ihn so leiten wolle, daß ihm wenigstens nichts für Religion und Sittlichkeit Gefährliches entfallen möchte, ging er oft aus seinem Studirzimmer ins Kolleginm. Die fürchterliche Gärung in seinem Innern, durch die Streitigkeiten in der theologischen Welt noch gesteigert, gestaltete sich bisweilen „zur peinlichsten Unruhe", bei der er, in das Gewirre streitender Spekulationen verwickelt, gleichsam in der Luft zu schweben glaubte und nicht mehr wußte, wo Grund zu finden sei.

Aber die Entscheidung in diesem inneren Kampfe fiel zu Gunsten des biblischen Offenbarungsglaubens aus. „Bei der gänzlichen Ungewißheit, sagt er, welche um diese Zeit in meiner ganzen Erkenntnis herrschte, standen mir doch zwei Grundsätze unerschütterlich fest: mich in der Philosophie für nichts zu erklären, was meinem sittlichen Gefühle widersprach, und in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel stritt."

Wie ehrenwert aber auch diese Gewissenhaftigkeit war, die Schrift war ihm noch nicht voller, tiefer Lebensquell in seinem Herzen und Gemüt geworden, aus dem er one Paktiren mit den Instanzen der Vernunft und des Verstandes die Warheit unmittelbar aus eigner, voller Herzenserfarung bezeugen hätte können. Es fehlte ihm zwar nach seinem Zeugnis durchaus nicht bei seinem inneren Kampf an einer Erfarung, die er von der göttlichen Kraft der Warheit der Schrift an seinem Herzen gemacht. Aber bei der Verstandespolitik, die er immerfort zum Zwecke der Ausgleichung der göttlichen Offenbarung in der Schrift mit der Vernunft trieb, konnte der tiefere, mächtige Eindruck, den die Bibelwarheit auf ihn gemacht, nicht zur frischen, lebendigen, reflexionslosen Darstellung gelangen. Er, der offenbarungsgläubige Theolog, suchte doch fernerhin jede Kundgebung einer mystischen Erfassung der göttlichen Warheit mit dem Organ des sich unmittelbar dem Lichte der göttlichen Offenbarung in der Schrift erschließenden Gemütes zu vermeiden. Er scheute sich, von den Zeitgenossen den Vorwurf des Mystizismus sich zuzuziehen.

Seine Stellung zur Bibel ist und bleibt eine solche, daß er vor der göttlichen Warheit in derselben sich beugt, weil sie in der Kirche, in der er geboren, den ganzen Lehrbegriff unbeschränkt beherrscht und bestimmt. Es ist ihm Gewissenssache, mit diesem Buche, welches einem so großen Teil unseres Geschlechts ein von Gott selbst herrürender Unterricht ist, und für welches sein ganzes Gefül sich immer entscheidender erklären muß, sich nicht in Streit zu verwickeln. Der Verstandesstandpunkt überragt hier weit die Erfarung von der Kraft der Bibel im Herzen und Gemüt. „Strenger und systematischer Zusammenhang, Einheit der Prinzipien und folgerechtes Denken in der Religion", verstandesmäßige Erfassung und Begründung der religiösen Warheit ist ihm das zu erstrebende Ziel.

Digitized by Google

„Man kann es aber, meint er, nur erreichen, wenn man sich entweder ganz an die Vernunft oder ganz an die Schrift hält". Wirklich konsequent, sagt er, sei nur der Rationalist oder der Supranaturalist.

Aber er ist weit davon entfernt, die Vernunft der Offenbarung und der Schrift gegenüber außer Geltung und außer Tätigkeit zu setzen. Die Vernunft hat ihm hohe Geltung im Verhältnis zur Offenbarung. Denn sie hat die echte Offenbarung von der unechten zu unterscheiden, indem sie den Inhalt der Offenbarung mit den anderweitig bekannten unleugbaren Warheiten, welche sich aus dem Nachdenken und der Weltbetrachtung ergeben, vergleicht, um sich von der Göttlichkeit der christlichen Lehre zu überzeugen, dann aber auch das Neue in der Offenbarung, was außerhalb des ihr Erkennbaren liegt, als göttliche Warheit anzuerkennen. Die Vernunft hat als Richterin in Glaubenssachen das Recht, abzuweisen, „was mit den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes sich nicht verträgt". Hierin stimmt Reinhard mit seinen rationalistischen Gegnern zusammen. Aber die Vernunft ist zu beschränkt, als daß sie nicht Neues durch die Offenbarung zu lernen und anzuerkennen hätte. Auch darf die einmal angenommene Offenbarung nicht weiter nach dem Maßstabe der Vernunft geprüft und beurteilt werden. Damit tritt er in Widerspruch mit seinen Gegnern, welche der Offenbarung das Recht, etwas Neues zu lehren, bestreiten, da es außerhalb des der Vernunft Erkennbaren keine Warheit geben könne. Jedoch vermöge seiner überwiegenden Verstandesrichtung verfolgt er in seiner dogmatischen Ausführung wie in seinen Predigten überall die Tendenz, den Lehrbegriff der lutherischen Kirche, den er für den rechten Ausdruck der Schriftlehre hält, mit plausibeln Gründen, d. h mit allerlei psychologischen und dem rationalistischen Bewußtsein entnommenen Verstandesbeweisen, die oft zu beliebiger Auswal one innere Einheit und Folge nebeneinander gestellt werden, der rationalistischen Lebensanschauung als Warheit zu demonstriren. „Er behandelt den biblischen Lehrgehalt wie eine feststehende Größe; aber bei aller Scheu vor jener Unantastbarkeit enthält er sich nicht, sie mit Deutungen und Ansichten der Aufklärung zu umgeben und in deren Sprache zu interpretiren. Er hat im Einzelnen viel vernünstelt und rationalisirt" (W. Gaß). Es ist ganz charakteristisch für diesen selbst mit der rationalistischen Denkweise behafteten Supranaturalismus, der zwischen der prinzipiell festgehaltenen übernatürlichen Offenbarung und einer natürlichen Vernunftreligion vermitteln will, wenn Reinhard sagt, daß er mit dem Grundsatz, in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel streite, „sich auf einem Mittelweg gehalten habe, wo er hinlängliche Freiheit zum Prüfen hatte, one sich allzuweit verirren zu können". Er sah sich durch die biblische Auktorität nicht gehindert, die Offenbarungswarheit auch in der verallgemeinerten Form einer zeitgemäßen Moral vorzutragen. Sein ehrlicher, in warer Frömmigkeit begründeter Bibel- und Offenbarungsglaube war nicht ein Herzens- und Gemüts-, sondern ein Verstandesglaube. Er ist eifrig darauf bedacht, die kirchliche und biblische Terminologie formell und materiell festzuhalten und die Lehre des Evangeliums in dem Gewirre menschlicher Verirrungen zu seinem Leitfaden zu machen. Aber die Erläuterungen, Beweisführungen und Begründungen in seinen dogmatischen Expositionen und homiletischen Produktionen nehmen ihm unter der Hand die Form und das Gepräge der rationalistisch-pelagianischen Denk- und Redeweise an und laufen nicht selten auf eine Abschwächung oder wesentliche Änderung der biblischen Offenbarungswarheit und der kirchlichen Lehre hinaus.

Freilich muß (mit Brömel) anerkannt werden, daß in der zweiten Hälfte seiner Dresdener Wirksamkeit sich in dem Inhalte seiner Predigten der Fortschritt zu einem tieferen religiösen, spezifisch christlichen Bewußtsein und zu einem kräftigen Zeugnis aus dem Centrum der christlichen Lehre von der allein rechtfertigenden Gnade in Christo warnehmen läßt. Großes Staunen erregte in den ihm anhängenden Kreisen humanistischer und rationalistischer Zeitbildung seine berühmt gewordene Reformationspredigt am Anfange des Jares 1800, in welcher er auf Grund von Römer 3 und unter Hinweisung auf die zur Kanzel mitgebrachten lutherischen Bekenntnisschriften die Warheit von der Rechtfertigung aus freier

Digitized by Google

Gnade so klar und kräftig bezeugte, dass man von verschiedenen Seiten ob dieses angeblichen Anachronismus seiner Orthodoxie seinen Charakter verdächtigte und ihn mit dem Verdacht kränkte, dass er sich im Widerspruch mit seiner wirklichen Überzeugung mit solchen altgläubigen Lehren von der allein um des Verdienstes Christi willen seligmachenden Gnade Gottes nur den Umständen und Verhältnissen anbequeme. Aber dieses Aufsehen selbst, welches die Predigt machte, und die Anfeindung, die er deshalb erfuhr, sind Beweis genug dafür, wie selten er mit solchen Zeugnissen im Ton und in der Kraft des göttlichen Wortes hervortrat. Es ist nachweisbar, wie er von 1805 an, wo er beginnt über die Episteln zu predigen, bei Festhaltung des weiten humanistischen Horizonts den Inhalt seiner Predigten vielmehr mit dem des Textes in Verbindung bringt und viel kräftiger und voller aus dem biblischen Lehrbegriff schöpft. Er redet nicht mehr bloß von Unvollkommenheiten und moralischen Schwächen, sondern von Sünden und Lastern und von dem einen Heiland Jesus Christus, als dem Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er dringt in biblischem Sinne auf Veränderung des inneren Lebens durch die Kraft des Evangeliums als Bedingung eines neuen besseren Sinnes und der siegreichen Bekämpfung der unordentlichen Neigungen. Es ist ergreifend und rührend, wenn bei diesem nüchtern verständigen Mann der warme Herzschlag demütigen Christenglaubens in seinen „Geständnissen" mit folgenden Worten hervorbricht: „Ich bedarf bei dem Verhältnis, in welchem ich mit Gott stehe, eines Heilandes und Mittlers, und zwar eines solchen, desgleichen Christus ist. Mein Herz und Gewissen lehren mich, wie verwegen es ist, auf seine Tugend vor Gott zu trotzen. Was man menschliche Tugend nennt, steht sehr tief unter allen Forderungen Gottes, dass ich keine Möglichkeit absehen kann, wie der Sünder sich selbst und one eine besondere Veranstaltung und Hilfe Gottes in ein besseres Verhältnis mit Gott setzen und der Gnade Gottes würdig und gewiss werden soll. Alle Frömmigkeit zu Gott hängt davon ab, dass ich bei dem, was ich zu bitten und zu hoffen habe, mich nicht auf eigene Verdienste, dergleichen habe ich ja nicht, sondern auf das Verdienst und die Vermittelung einer Person berufen kann, die Gott auf die unverkennbarste Art für den erklärt und als den ausgezeichnet hat, durch den unserem Geschlechte Heil widerfaren soll. So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir; das weiß jeder aus Erfarung, der der Ordnung Gottes in Christo von ganzem Herzen gehorsam geworden ist." Aber solche Zeugnisse aus evangelischer Glaubenserfarung wechseln ab mit moralisirenden, pelagianisirenden Ausfürungen.

Was Reinhard in der früheren Wittenberger und späteren Dresdener Periode seiner Wirksamkeit lehrte, indem er dem die Offenbarung als Mitteilung neuer Warheiten verwerfenden Vernunftglauben die Notwendigkeit der biblischen Verkündigung und der historischen Heilsveranstaltung entgegenstellte, das alles trug an seiner Stirne die Warheit von der Gnade Gottes in Christo. Aber eine durchgehende Grundanschauung und einheitliche Lehre darüber, wie daraus die Erfüllung der sittlichen Forderungen im Leben des Christen hervorgehen müsse, wird vermisst. Der biblische Begriff der Gnade Gottes in Christo zerflattert ihm oft unter den Händen in allgemeinen Vorstellungen von unterschiedsloser Güte und gleichem Wolwollen Gottes gegen alle Menschen.

Die Lehre von der Gottheit Christi hält er in biblischem Sinne fest. Aber in seinem „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf" (1781, 5. A. 1830 v. Heubner, Wittenb.), lässt er ihn in weltlich-menschlicher Weise Reflexionen und Berechnungen anstellen, die die biblische Warheit von der ewigen, vorweltlichen, persönlichen Existenz des Sones Gottes und von der tatsächlichen zeitlichen Erfüllung des von Ewigkeit her bestimmten göttlichen Ratschlusses zur Erlösung der Welt keineswegs als den Alles beherrschenden Gedanken hervortreten lassen.

Er betont in seinen Predigten sehr stark die Versönung, die durch Jesum Christum geschehen ist, und preist mit warmen Worten den Tod Christi als das Zeichen der göttlichen Liebe, zu der die Menschen mit ihrem bösen Gewissen und in ihrem mannigfaltigen Verderben Zutrauen fassen sollen, um wegen des

Digitized by Google

Todes Christi Vergebung ihrer Sünden von Gott zu empfangen. Aber von einem Zorn Gottes, der durch die Sünde als Übertretung des heiligen Willens Gottes verursacht sei und eine Versöhnung zwischen Gott und dem schuldbeladenen Sünder notwendig mache, von der Notwendigkeit eines stellvertretenden, sündenden Leidens und Sterbens Christi weiß seine Dogmatik nichts. Er verwirft ausdrücklich die Meinung, „als ob der Zorn Gottes gegen die Sünder dieses Opfer nötig gemacht und sich gleichsam im Blute Jesu Christi erst habe abkühlen müssen". Die wenigen Stunden seines Leidens und Sterbens kann sein rechnender Verstand nicht als hinreichenden Zeitraum erkennen, in dem die Sündenschuld und die Strafen so unzälig vieler Menschen sich in der einzigen Seele dieses Jesus hätten können zusammendrängen lassen. Gott wollte durch dieses Leidensbeispiel Jesu seinen Kindern, die er um desselben willen begnadigt, einen lebhaften Abscheu gegen ihre Vergehungen beibringen und ihnen daran zeigen, welche schreckliche Folgen die Übertretung der Gesetze nach sich ziehe und welches Elend sie eigentlich verdient hätten. Das Leiden Christi ist geschehen, um den großen Haufen zu bewegen, der sich beim Sündigen mit dem Gedanken tröste: Gott werde es nicht so genau nehmen. „Gott wollte um der von Christo erduldeten Leiden willen denen, die an ihn glauben, die unangenehmen Umstände erlassen, die er in einem anderen Leben über sie würde haben verhängen müssen, und sie durch sanftere Mittel zur Seligkeit leiten" (Vorlesungen über Dogmatik, ed. Berger 1801, S. 411). Der seligmachende Glaube besteht darin, „dass wir uns auf Jesu Tod verlassen und mit dieser Anstalt Gottes zufrieden sind".

Er predigt in biblischer Weise von Sinnesänderung, Widergeburt und Erneuerung zu einem Stand der Freiheit der Kinder Gottes; das Evangelium Jesu enthalte die besten Anweisungen darüber; und er weist auch darauf hin, dass nicht mit menschlichen Mitteln diese Umwandlung zu erreichen sei, sondern durch die Hilfe und den Beistand, den das Evangelium leiste. Aber wo findet sich das Zeugnis von der Widergeburt als einer unmittelbaren Gottestat durch den heil. Geist? Jene biblischen Ausdrücke sind ihm in der Dogmatik bloße Hebraismen (vergl. 485 f.). Jene Wunder Gottes im neuen Leben sind unvereinbar mit der deistischen Vorstellungsweise, die hin und wider sehr stark hervortritt (vgl. I, 228 f.). Wie wenig schriftgemäß, aber wie stark zeitgemäß klingts, wenn er von Jesu im Tone der deistisch-rationalistischen Theologie sagt: „er habe sich um Aufklärung der Menschen zu einer vernünftigen und beglückenden Religion verdient gemacht, die würdigsten Begriffe von Gott, und die vortrefflichste Sittenlehre bekannt gemacht" (390 f.).

Von den Gnadenmitteln hebt Reinhard das Wort Gottes kräftig und schön als Licht, Trost und Kraft spendende Gabe Gottes hervor, indem er die Geringschätzung der Bibel straft und zum zweckmäßigen Lesen des heiligen Buches ermant. Aber wie deistisch ist seine Vorstellung von den Sakramenten bei aller Betonung ihrer Wichtigkeit und Heilsamkeit! Die Taufe ist der Übergang in den Schoß der Gemeinde der erlösten Kinder Gottes und Brüder in Christo. Das Abendmal preist er deshalb als so ehrwürdig, „weil es das beste Mittel sei, Jesum unserem Geist zu vergegenwärtigen. Es versetzt uns in den merkwürdigsten Auftritt seines Lebens, und erinnert an seine Tugenden, sein Wirken, seine Herrlichkeit". Die Ewigkeit der Höllenstrafen will er nach der Schrift festhalten. Aber wie er in der Dogmatik beweist, dass ein Teufel sei, one von der Kanzel her ihn zu erwänen, so hebt er hier seine Lehre durch eine künstliche, widerspruchsvolle Definition wider auf, die darauf hinausläuft, „dass die Verdammten von ihren Vergehungen in alle Ewigkeit empfindlichen Schaden haben werden; dieser Schaden aber bleibt empfindlich und ewig unersetzlich, wenn man auch annimmt, dass die Verdammten durch die Strafen des künftigen Lebens gebessert und allmählich wider zu einem glücklichen Zustande gefürt werden". Abgesehen von dem Widerspruch, dass er ewige Strafen, die Gott über die Sünder verhängt, lehrt, und doch die Lehre vom Zorne Gottes verneint, ist jene Definition derart, dass, „streng genommen, weder Strafe, noch Hölle, noch Ewigkeit mehr darin vorkommt" (Gaß).

Digitized by Google

Was die Ethik Reinhards betrifft, so kann man nicht behaupten, daſs er hier entſchieden bedeutender ſei, als in ſeiner ſo große Schwächen und ſolche wiſſenſchaftlich unausgeglichenen Widerſprüche darbietenden Dogmatik. Er hat für die genetiſch-organiſche Entfaltung des chriſtlich-ſittlichen Lebens als einer neuen Schöpfung aus dem durch die Widergeburt gepflanzten neuen Lebensanfang heraus kein Verſtändnis, ſondern faſst die Heiligung des Lebens, ganz entſprechend ſeiner Auffaſſung von der Sünde als einer Schwäche und Unvollkommenheit, als moraliſche Vervollkommnung, und zwar als „Selbſtvervollkommnung zur Ähnlichkeit mit Gott". Dabei ſoll der Menſch vor allem „der Vernunft und Pflicht folgen". Der vernünftige Teil unſeres Weſens ſoll ſich die Herrſchaft und Freiheit erkämpfen über den niederen tieriſchen Teil. Wie Chriſtus ſeine Neigungen beherrſcht hat, der doch auch Menſch war, ſo können wir es auch. Die Tugend wird apoſtrophirt, wie ſie belont, mit himmliſchen Freuden erquickt und herrliche Siege gewinnt. Als höchſter Maſſſtab ſoll „das heilige Vorbild des Sones Gottes uns vor Augen ſchweben und die große Kunſt der Selbſtvervollkommnung uns lehren".

Sein Syſtem der chriſtlichen Moral in 5 Bänden, von 1788—1815 in mehreren Auflagen erſchienen, iſt von bleibender Bedeutung nur durch die reiche Fülle von ethiſchem Material und durch die umfaſſenden pſychologiſchen Beobachtungen und treffenden Urteile, die auf geſundem, ſittlichem Gefül beruhen und von vielſeitiger Bildung zeugen. In der Schrift „Über den Kleinigkeitsgeiſt in der Sittenlehre" (1801) trat er einer geiſtloſen äußerlichen Auffaſſung der ethiſchen Aufgaben auf Grund ſcharfer Beobachtung des wirklichen Lebens entgegen, one jedoch die großen, über ſolchen Kleinigkeitsgeiſt erhebenden ethiſchen Prinzipien, die in dem neuen Leben in Chriſto durch den heiligen Geiſt geſetzt ſind und zur Entfaltung kommen, darzulegen.

Vielmehr durch ſeine reichhaltige Predigtlitteratur (35 Bände), als durch ſeine wiſſenſchaftlichen Werke, iſt der Name Reinhards ſeinerzeit weithin berühmt geworden. Seine Predigten, die nach Form und Inhalt immer in gleicher Weiſe, nach demſelben Muſter, in gleichförmig logiſchem Mechanismus wärend der langen Jare ſeiner Predigttätigkeit ſich darſtellen, muſsten, als ſorgfältig gegliederte und geglättete, durch unübertreffliche logiſche Schärfe, Klarheit und Ordnung ausgezeichnete Verſtandesprodukte dem Geſchlechte ſeiner Tage, welches in der Verſtandesbildung und in der Aufklärung des Denk- und Vernunftglaubens ſeine Befriedigung ſuchte, durchaus willkommen ſein. Es fehlt in dieſen Predigten hinſichtlich der Darſtellung an allem Anſchaulichen, Bildlichen, Poetiſchen; und das Bibelwort des Textes wird aller konkreten Form entkleidet, damit die abſtrakte, logiſche Gedankenentwicklung der Rede damit harmonire. Hell und klar und durchſichtig, aber auch kalt, unlebendig, farblos iſt die Rede. Selten iſt der Pulsſchlag warmen Gefüls und bewegten Herzens zu verſpüren. Die Dispoſitionen ſind Muſterſtücke logiſcher Einteilung und Zergliederung, aber immer nach demſelben abſtrakt logiſchen Schema bis in die ebenmäßig abgezirkelten und gleichmäßig ſich abſtufenden Unterabteilungen herunter ausgearbeitet, one daſs ſie irgendwie organiſch aus dem Inhalt des Textes ſich ergeben. Das Thema iſt meiſt ein nur loſe oder gekünſtelt an den Text angeknüpfter abſtrakter Lehrſatz, deſſen Beweis oder Begründung dann in dem ſtreng logiſch eingeteilten und gleichförmig gegliederten Gewebe der Gedanken folgt. So einförmig wie die Dispoſitionen, ſind auch die Ausfürungen. Es iſt immer daſſelbe logiſche Muſter und Schema, nach welchem die Gedanken in ſcharfer Sonderung von und untereinander, ſowie in ſtrengſter Ordnung neben und nacheinander, mit gleichem Schritt und Tritt, in gleich abgemeſſenem Tempo würdig einherſchreiten. „Es kann nicht leicht, ſagt Rothe, inhaltsvollere Predigten geben, als die Reinhardſchen, und doch werden ſie niemals geiſtreich. Man ſieht niemals das aus ſeinem eigentümlichen Urquell herausſprudelnde Leben, ſondern immer nur einen nach den Regeln der Hydraulik trefflich angelegten Springbrunnen, und darum kann man ſich, ungeachtet alles des herrlichen Stoffes, der uns geboten wird, noch langweilen". Reinhard ſelbſt geſteht, er habe mit der Elokution ſeiner Predigten nie

Digitized by Google

ganz zufrieden sein können, und erkennt selbst in ihnen eine gewisse Monotonie, Armut, Ungelenkigkeit und Anmutslosigkeit des Ausdrucks an (Geständ. 159 f., 174 f.). Das Ideal der Predigt, welches er S. 54 mit beredten Worten aufstellt, hat er in Bezug auf logisch-schematische Einteilung und Anordnung der Gedanken, nicht aber hinsichtlich der Darstellung und der Elokution erreichen können.

Sehr leicht waren diese nach gleichförmigem, logischem Schema gearbeiteten Predigten nachzuamen. Daher Reinhard für unzälig viele Prediger Muster und Meister ward.

Aber nicht alle seine Nachamer zeigen sich von dem gleichen religiös-sittlichen Ernst durchdrungen, der seinen Predigten neben vielem Trivialen und Gewöhnlichen ein ehrwürdiges Gepräge gibt. Nicht Alle waren von derselben Ehrfurcht, vor der Heiligkeit des Wortes der Schrift erfüllt, die sein Herz und Gewissen gebunden hält, bewusst irgend etwas zu sagen, was demselben widersprechen möchte. In erhabenen Worten spricht er sich über die hohen schweren Aufgaben des Predigtamts aus, welches die Lehrer des Evangeliums als Haushalter, die Gottes Geheimnisse zu verwalten, als Hirten, die die Gemeinde Gottes zu weiden haben, ausrichten sollen, indem sie keinem menschlichen Richter verantwortlich sind, wol aber dem Richter im Gewissen und dem untrüglichen Richter im Himmel. Und wenn auch seine Sprache nicht biblisches Gepräge hat, welches durch zalreich eingewebte Bibelsprüche nicht ersetzt wird, und wenn er auch einmal unter dem Drucke des Evangelien-Perikopenzwanges sich beklagt, „dass er ein armer Homilet sei, der seinen Kahn unaufhörlich zwischen den Klippen steriler Texte herumtreiben müsse, um hier oder da ein ärmliches Gräschen oder Blümchen auf ihnen auszuspähen", und wenn auch seine Themata oft nur einen Textmisbrauch erkennen lassen, indem er sie aus Nebenmomenten oder ganz äußerlichen Elementen desselben herauspreßt, und wenn auch von nur wenigen, wenigstens seinen früheren Predigten, gesagt werden kann, dass sie wirklich textgemäß seien, d. h. den Inhalt des Schriftwortes eingehend erklären und anwenden, — so legt er doch immer und immer wider gegenüber der Verachtung der Bibel unter den Gebildeten und ihrer Zersetzung und Zerstörung durch die gelehrte Kritik Zeugnis ab von der göttlichen Auktorität der heiligen Schrift und ruft zu ihr als der Quelle der Warheit, des Trostes und des Lebens zurück.

Er erfüllt seine Aufgabe als Prediger mit hohem sittlichen Ernst, indem er den Abfall in der Kirche vom Offenbarungs- und Schriftglauben rücksichtslos, one des dafür eingeernteten Spottes und Hones zu achten, straft. Er deckt die Heuchelei auf, mit der man auch wol einmal Luther pries, aber die Kardinallehre von der alleinigen Gnade Gottes in Christo verwarf. Er klagt über die Abnahme der Kommunikanten, über die Entheiligung des Sonntags, über die Profanirung der christlichen Feste durch sündliche Vergnügungen und wilde Zerstreuungen. Er ist entrüstet darüber, dass man zweifelt, nicht weil man einen Anlass dazu hat, sondern weil man zweifeln will. Er geht dem Unglauben zu Leibe, der alles, was über die Sinne hinausgeht, für Lug und Trug hält. Er straft den fleischlichen Sinn, der in Wissenschaft und Leben nichts gelten lassen will, als was gesehen und betastet werden kann. In den Landtagspredigten deckt er die Schäden des Volkslebens, wie die Schäden der Kirche, in ihrer Wurzel, in dem von Gott abgewendeten Sinn, freimütig und schonungslos auf, und gibt Rat, wie allein zu heilen und zu helfen sei.

So waltete dieser Mann bei allen Mängeln und Irrtümern in seiner theologischen Richtung und religiösen Überzeugung seines Predigtamts und seines hohen kirchenregimentlichen Amts mit exakter Treue und Gewissenhaftigkeit, indem er unter schweren körperlichen Leiden jeden Augenblick für den Dienst seines Gottes und der Kirche sorgfältig ausnutzte und bei aller Kapitulation des Verstandes mit dem positiven Christentum mit dem heiligsten Ernste darum Sorge trug, dass er der Sache des Evangeliums und der Warheit des allezeit in höchsten Ehren gehaltenen göttlichen Wortes nichts vergeben möchte. Sein Gedächt-

Digitized by Google

nis verdient daher höher in Ehren gehalten zu werden, als es gewönlich geschieht.

Quellen und Hilfsmittel: Von Reinhard selbst: Geständnisse meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend, Sulzbach 1810. 1811; Tzschirner, Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse, Leipzig 1811; Böttiger, Dr. F. V. Reinhard, Dresden 1813; Pölitz, Darstellung der philos. und theol. Lehrsätze R.'s, 1801—1804, 4 Theile; W. Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik, 1867, IV, 130 f.; Hagenbach, Kirchengesch. des 18. und 19. Jarhunderts, 2. A. 1849; II. 97 f.; Brömel, Homilet. Charakterbilder, 1874, II.; R. Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, S. 454; Nebe, Zur Geschichte der Predigt, 1878, II. **D. Erdmann.**

Reinigungen. I, 1: Was ist nach dem A. T. verunreinigend; wie, wen, wie stark und wie lange verunreinigt es?

A) Gewisse Tiere verunreinigen, wenn sie, sogar vorausgesetzt, dass sie correct geschlachtet worden wären, von Menschen gegessen werden. Vgl. den Art. „Speisegesetze". Hier ist nur dies zu erwänen, dass die unreinen Tiere weder als Opfer (1 M. 8, 20), noch als Erstlinge (3 M. 27, 27; 4 M. 18, 15), noch als Zehnter (3 M. 27, 32) Gott dargebracht werden durften. Weil nicht auch die Berürung von lebenden unreinen Tieren verboten ist, so besitzen dieselben den relativ geringsten Grad der Unreinigkeit.

B) Das Abstoßende des Siechtums der Wöchnerin (3 M. 12). Das Verunreinigende ist bei ihr nicht das Gebären oder Geborenhaben, sondern der Zustand an ihr, welcher gleicht der נִדַּת דְּוֹתָהּ (v. 2). Dies ist die Abscheulichkeit des monatlichen Flusses (so auch zuletzt Dillmann, Com. zu Ex.-Lev. 1880 z. St. und Mühlau-Volck in der 9. Aufl. von Gesenius' Handwörterb. 1882 s. v. דוה). Denn beide hebr. Ausdrücke können nicht nur das Abstoßende der Menstruation bezeichnen, wie sich aus 3 M. 15, 19. 25. 33 ergiebt; sondern es ist auch an sich nicht so sehr unwarscheinlich, dass der Gesetzgeber eine in dem 12. Cap. nicht erwänte Sache zum Vergleich heranziehen und den allerdings auch bekannten Zustand einer Wöchnerin durch einen noch häufigeren Zustand veranschaulichen konnte. Diese Auffassung wird auch weder durch den Ausdruck v. 2 „entsprechend den Tagen", als würde dadurch am natürlichsten die vorhergehende Zeitdauer (7 Tage) und nicht die Art der Unreinigkeit begründet, während doch 3 M. 15, 25 für die letztere Annahme spricht, noch durch den Ausdruck v. 5 „so soll sie 2 Wochen כִּימֵי נִדָּתָהּ unrein sein" unmöglich gemacht, denn dieser letztgenannte Ausdruck kann Abkürzung für „wie in den Tagen ihrer Unreinigkeit" sein. So sind diese Stellen jedenfalls auch vom Thargum „gemäß den Tagen des Abscheus ihrer Unreinheit (v. 2)" und „gemäß ihrem Abscheu (v. 5)" und von den LXX „*κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ χωρισμοῦ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς* (v. 2)" und „*κατὰ τὴν ἄφεδρον αὐτῆς* (v. 5)" verstanden worden. Darnach ist in den genannten Ausdrücken כימי נדת דותה und כנדתה nicht der Realgrund, weshalb die Wöchnerin unrein ist, enthalten, nämlich die Gesammtheit der Secretionen und Affectionen, die bei der Wöchnerin vorhanden sind, sondern der Zustand der Wöchnerin ist mit dem der Menstruirenden verglichen. Darauf fürt nicht nur die Wal der Präposition כְּ, sondern dafür sprechen auch folgende 2 Erwägungen. Nämlich 1) werden von der Dauer der 7 resp. 14tägigen (nach der Geburt eines Knaben resp. eines Mädchens) Unreinigkeit noch 33, resp. 66 (vgl. über den innern Grund dieser Differenz S. 623) Tage unterschieden, während deren Dauer die Wöchnerin noch soweit im Reinigungsprozesse steht, dass sie nichts Heiliges anrühren darf. Also durch die Unterscheidung dieser 33, resp. 66 Tage der mangelhaften Reinigkeit werden die ersten 7, resp. 14 Tage als Tage der Unreinigkeit von bekannter Stärke unterschieden. Nämlich in den ersten 7, resp. 14 Tagen ist die Wöchnerin positiv unrein, besitzt ihre Unreinigkeit verunreinigende Kraft, wie der Zustand der Menstruirenden. 2) Wenn die Unreinigkeit der

Digitized by Google

Wöchnerin nicht mit derjenigen der Menstruirenden verglichen wäre, so wäre nicht ausgesagt, wie und wen die Wöchnerin in den ersten 7, resp. 14 Tagen nach der Geburt verunreinigt, und daſs die Wöchnerin am Schlusse der Unreinigkeit sich selbst und ihre Kleider zu waschen hat. Denn daſs es nicht die Art des hebr. Gesetzgebers war, das Selbstverständliche aus dem Wortlaute seiner Vorschriften wegzulassen, zeigt z. B. Cap. 15, wo viermal das Waschen hervorgehoben ist (v. 11. 16—18. 21. 27). Also in Cap. 12 hat er den Bericht durch Vergleichung des Wochenbettes mit der Menstruation abgekürzt.

C) Der Aussatz (vgl. oben Bd. II, 8 ff.) macht nicht blos den von ihm betroffenen Menschen, sondern auch dessen Kleider und jeden, der demselben naht, unrein (3 M. 13, 45; 4 M. 5, 2; 2 Kön. 5, 27; 7, 3; 15, 5), und zwar auf die ganze Dauer der Krankheit (3 M. 13, 46). Der Häuseraussatz verunreinigt jeden, welcher das vom Priester für aussätzig erklärte Haus betritt, für 1 Tag (3 M. 14, 46).

D) Gewisse Absonderungen des menschlichen Körpers (3 M. 15). a) Beim Manne verunreinigt — *α*) der Schleimfluſs aus der Harnröhre (v. 1—5; 4 M. 5, 2), s. das weitere in Bd. VIII S. 253. Der an Schleimfluſs leidende Mann ist unrein, mag in einem gegebenen Zeitpunkt sein Fluſs rinnen oder stocken (v. 3), und er verunreinigt nicht blos alle Bestandteile seines Lagers (v. 4), sondern auch jeden andern Menschen, welcher mit dem Lager und dessen Zubehör, oder dem Leibe, dem Speichel und Farzeug des Kranken in Berührung kommt, für 1 Tag (v. 5—12). — *β*) Beim Manne verunreinigt auch noch der Samenerguſs (3 M. 15, 16—18), und zwar nicht blos den Mann selbst, sondern auch das Kleid und das Leder, worauf Samenerguſs fällt, und das Weib, mit welchem ein vom Samenerguſs betroffener Mann zusammenliegt, und zwar alles für 1 Tag. Es ist zunächst dies wichtig, daſs nach dem Context in V. 18 der Samenerguſs das Primäre, der Gegenstand, um dessen Besprechung im ganzen Abschnitte es sich handelt, aber das Liegen des Mannes bei einem Weibe das Secundäre, ein ebenso zufälliger Nebenumstand ist, wie die Nähe des Kleides oder eines Lederstückes an dem den Samen ergieſsenden Mann. Anders ist der Zusammenhang 19, 20; denn da ist das Zusammenliegen ungleichartiger Personen (eines Freien und einer Magd), und zwar das mit Samenerguſs verbundene, die behandelte Materie, und gleichermaſsen (im Unterschied von 3 M. 15, 18) ist das Zusammenliegen der behandelte Gegenstand 4 M. 5, 13. Sodann ist von gröſster Bedeutung der Umstand, daſs bei dem Kleid oder Lederstück (3 M 15, 17) es heiſst: „worauf Samen kommt", während bei dem Weibe (V. 18) die Berührung mit dem Samenerguſs nicht hervorgehoben ist. Also Kleid oder Leder werden nur dann verunreinigt, wenn sie in ganz unmittelbare Berührung mit dem Samenerguſs geraten, ein menschliches Wesen aber schon dann, wenn es auch nur in mittelbare Berührung mit dem vom Samenerguſs betroffenen Manne tritt. Die Bedeutsamkeit des erwähnten Umstandes kann man nicht durch die Bemerkung beseitigen, zwar nicht bei einem beliebigen Kleid oder Lederstück, aber wol bei einem das Lager mit einem vom Samenerguſs überraschten Manne teilenden Weibe verstehe sich die unmittelbare Berührung mit dem Samen von selbst. Denn dies könnte man nur bemerken, wenn feststünde, daſs שכב את für sich allein ein mit geschlechtlichem Umgang verbundenes Zusammenliegen eines Mannes mit einem Weibe bezeichne. Dies steht aber nicht fest; sondern nur die Umstände des näheren oder ferneren Zusammenhanges, in welchem שכב את (oder שכב עם) erscheint, geben dieser Redensart die Bedeutung des mit geschlechtlichem Umgang verbundenen Zusammenliegens. So 1 M. 19, 32; 26, 10; 30, 15 f.; 35, 22; 39, 7 ꝛc. ꝛc. Aber die Möglichkeit, daſs ein Ehemann vom Samenerguſs betroffen wird, one geschlechtlichen Umgang mit seinem das Bett mit ihm teilenden Weibe zu pflegen, ist als eine dem Gesetzgeber bekannte festzuhalten. Und V. 24 von 3 M. 15 zeigt uns die anzuerkennende Möglichkeit als Wirklichkeit, weil da der Fall angenommen wird, daſs ein Mann mit einem menstruirenden Weibe das Lager teilt, und dies auch durch את שכב ausgedrückt ist, und dies V. 24 gar nicht das mit geschlechtlichem Umgang verbun-

Digitized by Google

dene Zusammenliegen bedeuten kann, da ein solches mit einer Menstruirenden ausgeübte Zusammenliegen nicht 7tägige Unreinigkeit des Mannes, sondern gemäß 3 M. 20, 18 Todesstrafe nach sich zog. Die beiden erwähnten Gründe entscheiden gegen die Meinung, dass in 3 M. 15, 18 der geschlechtliche Umgang von Mann und Weib (der Beischlaf) als verunreinigend betrachtet sei. Vgl. Sommer S. 226—228. Der letzte von Sommer gegen die Beziehung von 3 M. 15, 18 auf den ehelichen Beischlaf vorgetragene Grund gewinnt aber erst volle Bedeutung, wenn er mit dem Umstand verbunden wird, dass der Gesetzgeber gemäß seinem Ausdruck „wenn von einem Manne ein Samenerguss fortgeht" (V. 16. 32) blos vom unbewussten, wenigstens ungewollten Fortfließen des Samens (5 M. 23, 11 ff.), also auch V. 18 nicht von dem durch beabsichtigten geschlechtlichen Umgang angeregten Samenergusse redet. Ein Gegengrund gegen diese Auslegung von 3 M. 15, 18 ist auch nicht der von Dillmann (Com. zu Ex.-Lev. 1880) z. St. angedeutete Umstand, dass am Schluss von V. 18 in dem Plural des Verbs nicht blos auf das Weib, sondern auch auf den Mann Rücksicht genommen sei, also in V. 18 nicht blos das Weib als der neben dem schon in V. 16 f. genannten Mann, Kleid und Lederstück erwähnte neue Gegenstand der vom Samenerguss herrührenden Verunreinigung, sondern Mann und Weib als an der in V. 18 erwähnten Sache gleichmäßig beteiligte Factoren erschienen. Denn dieser Plural des Verbs erklärt sich natürlicherweise daraus, dass bei der Erwähnung der letzten Consequenz, welche der zufällige Samenerguss eines Mannes haben kann, noch einmal die Unreinigkeit des vom Samenguss betroffenen Mannes selbst hervorgehoben wird. Die richtige Auffassung von 3 M. 15, 16—18, wonach diese Stelle nur vom unwillkürlichen Samenerguss eines Mannes als primärem Thema handelt (wie Abenesra zu 3 M. 15, 16 sagt: שלא ברצונו, one sein Wolgefallen) und deshalb eine einheitliche Größe bildet, ist jedenfalls auch von den Masoreten dadurch ausgedrückt worden, dass sie V. 18 nicht zu einem größeren Abschnitte (parascha aperta), ja nicht einmal zu einem kleinsten Abschnitte (parascha clausa) gemacht haben. Die andere Auffassung, wonach 3 M. 15, 18 vom beabsichtigten Samenerguss, also vom Beischlaf handelt, kann nicht aus den LXX, aber schon aus dem Thargum herausgelesen werden, weil es durch die Construction des ישכוב mit dem Accus. diesem Verb deutlich die spezielle Bedeutung des concubitus giebt. Auch Josephus sagt c. Apionem 2, 24: „Fürwar sogar nach dem gesetzmäßigen Zusammensein eines Mannes und eines Weibes gebietet das Gesetz, dass sie sich waschen." Und so gilt bei den Juden die eheliche Beiwohnung für verunreinigend (Hamburger I, 873; nichts bestimmtes sagt Grätz, Gesch. d. Juden I, 37). Die richtige Auffassung von 3 M. 15, 18 hat Luther „ein Weib, bei welchem ein solcher liegt", und diese Interpretation ist verteidigt worden von Sommer (1846) S. 225. Ihm haben zwar die Meisten, indem sie die gewönliche Meinung, die vorher z. B. Bähr II, 454 f., Saalschütz I, 245 vertraten, wieder gebilligt haben, widersprochen: Winer, Art. Reinigkeit; Keil, Arch. § 56, 8; Kurtz, Gesch. II, 285; Delitzsch zu Ps. 51, 7, vgl. seinen Art. „Sündopfer" in Riehms HWB, Nr. 7: Ewald S. 208; Schenkel 5, 67; H. Schultz S. 336 f.: v. Baudissin II, 101; Kamphausen S. 1280[a]; Dillmann zu 3 M. 15, 18. Aber ausdrücklich haben A. Köhler S. 416 f. und Riehm selbst im Art. „Ehe" seines HWB, stillschweigend auch Fr. W. Schultz S. 241 der Auffassung Sommers beigestimmt. Und in der Tat wird diese Auffassung durch 3 M. 22, 4—8 in ganz entscheidender Weise gestützt. Denn da sind alle Dinge aufgezält, welche den Aaroniden verunreinigen, und da ist z. B. zwar auch derjenige genannt, „welchem der Same entgeht im Schlafe"; aber von dem, welcher den Beischlaf ausgeübt hat, ist nicht die Rede. Und wenn Kamphausen behauptet, Sommer bringe durch die Annahme, dass der Beischlaf dem Gesetze nicht als verunreinigend gelte, dasselbe in einen colossalen und an sich undenkbaren Widerspruch mit der Praxis, welche wir bei den Israeliten aller Zeiten und bei vielen andern Völkern beobachtet fänden: so ist zu entgegnen, dass man die relative Unstatthaftigkeit einer Handlung von deren absoluter Unstatthaftigkeit unterscheiden muss. Das A. T. selbst bietet

Digitized by Google

Beispiele für jene Unterscheidung. Denn nicht absolut war den Priestern das Trinken von Wein oder Rauschtrank verboten, aber relativ, nämlich unmittelbar vor den Amtshandlungen (3 M. 10, 8—10). Ebenso nun war der Beischlaf, welcher nicht absolut verunreinigte, doch relativ verunreinigend, nämlich unter gewissen Umständen, sozusagen bei gewissen Conjuncturen, wenn er in Beziehung zu gewissen Handlungen der Menschen trat; also z. B. beim Empfange der Gesetzgebung (2 M. 19, 15) und bei dem Genuss eines für den Nichtpriester so außerordentlichen Nahrungsmittels, wie der Schaubrote 1 Sam. 21, 5 f., während der Priester, dessen gewöhnliche Speise die Schaubrote waren, sich vor deren Genuss des ehel. Beischlafs nicht zu enthalten brauchte. Wenn sich aber Bathseba (2 Sam. 11, 4) nach dem ehebrecherischen Umgang mit David „reinigte von ihrer Unreinheit", so ist dies zwar keine Reinigung von der Menstruation, wie man auch schon, nämlich wegen der Wirkung jenes geschlechtlichen Umganges, geurteilt hat, aber eine Reinigung aus physischer Ursache, und die Stelle erinnert nicht an das Gesetz, weil nicht dabei steht, dass Bathseba unrein gewesen sei bis an den Abend. Auch Ps. 51, 7 „meine Mutter hat mich in Sünden empfangen" beweist nichts gegen die hier verteidigte Auffassung van 3 M. 15, 18; denn die Sündhaftigkeit der den ehelichen Beischlaf ausübenden Personen ist nur ein Accidenz bei demselben, eine Eigenschaft, welche ihnen auch bei Ausübung ihrer andern Handlungen anhaftet (wenn man bei deren Beurteilung den höchsten Maaßstab anwendet: 1 M. 8, 21). 1 Cor. 7, 5 ist auch nur relative Verwerfung der Ehe, nämlich wegen der erwarteten Nähe der Parusie; Apoc. 14, 4 ist aber falsches Verständnis von Matth. 19, 12; vgl. die richtige Auffassung dieser Stelle in meinem „Offenbarungsbegriff des A. T." I, S. 185. Und wenn z. B. Kamphausen es undenkbar findet, dass die Praxis der Israeliten (wenigstens zunächst zu Josephus Zeit) vom Gesetze abwich, entbehrt denn nicht auch das Gebot der Händewaschung vor dem Essen einer directen Wurzel im A. T. (vgl. unten III, 1)? Und endlich handelt es sich darum, was das A. T. wirklich lehrt, nicht darum, ob viele Völker den Beischlaf als verunreinigend angesehen haben (über Babylonier und Araber vgl. Herodot 1, 198; über die ägypt. Priester Porphyrius, de abstinentia 4, 7; bei den Griechen war der Beischlaf nur relativ verunreinigend, vgl. Hesiod, Ἔργα κ. ἡ. 732 f.; bei den Römern erheischte der Beischlaf überhaupt eine Reinigung; Sueton, Octavius, Cap. 94).— b) Beim Weibe verunreinigt — α) der monatliche Fluss (3 M. 15, 19—24) das Weib selbst auf 7 Tage, ebenso jede Person, welche sie berührt, und alle Dinge, mit denen sie in Berührung gekommen ist, und diese Dinge verunreinigen wieder jede sie berührende Person 1 Tag, und der Mann, welcher ihr Lager teilt, wird auf 7 Tage unrein —; β) der andauernde Blutfluss, und zwar gleicht dieser ganz der regelmäßigen Menstruation in Bezug auf den Grad der verunreinigenden Kraft (3 M. 15, 25—27).

E) Totes verunreinigt. a) Der tote Körper (das Aas) der unreinen Tiere verunreinigt Personen bei der bloßen Berührung und beim Tragen (3 M. 11, 8. 25. 28; 4 M. 19, 22) für 1 Tag (3 M. 11, 24). Von den Kriechtieren verunreinigen acht bei ihrem Sterben auch Sachen, auf welche sie fallen, aber nur nicht den Quell, oder die Cisterne und den Samen des Feldes, obgleich das auf dem letztgenannten vorhandene Wasser (3 M. 21, 29—38). Richtiger wol, als zu urteilen (Sommer S. 260 ff.), dass diesen Kriechtieren eine gesteigerte Unreinigkeit zugeschrieben sei, ist es, mit Keil § 98 und Dillm. zu 3 M. 11, 29 zu sagen, dass über diese Kriechtiere nur deshalb besondere Bestimmungen gegeben seien (v. 32—38), weil sie als in der Nähe der Menschen wonend leicht in menschliche Geräte hineinkommen können. b) Der tote Körper (das Aas) der reinen Tiere, wenn sie sterben, d. h. nur, wenn sie nicht, und zwar correct, geschlachtet worden sind, verunreinigt beim Berüren und beim Essen für 1 Tag (3 M. 11, 39 f.; 22, 8). c) Der tote Körper (der Leichnam) eines Menschen verunreinigt beim Berüren für 7 Tage (4 M. 19, 11), und der Leichnam überträgt seine verunreinigende Kraft auch auf das Zelt, und dieses verunreinigt jede in dasselbe eintretende und darin be-

Digitized by Google

findliche Person und jedes nicht mit einem Deckel verschlossene Gefäs (V. 14 f.). Aber auch auf freiem Felde verunreinigt ein vom Schwert Erschlagener, ein Gestorbener, ein Menschenknochen und ein Grab für 7 Tage (V. 16). Sogar die bei Totenverunreinigungen verwendete Asche macht den, welcher sie bereitet, an ihren Aufbewarungsort bringt und später anwendet oder überhaupt berürt, unrein auf 1 Tag oder auch 7 Tage (V. 7 f. 10. 21 f.; 31, 23 f.). Hierher gehört auch der verunreinigende Charakter eines heidnischen Beutestückes (4 M. 31, 23), welches auf 7 Tage verunreinigt (V. 24); denn es soll mit Sprengwasser entsündigt werden, welches bei Totenverunreinigung angewendet wurde. Die Unreinigkeit der den Heiden abgenommenen Beute hängt also bestimmt nicht mit der Unreinigkeit zusammen, welche den heidnischen Ländern anhaftet (Am. 7, 17); denn die letztgenannte Unreinigkeit ist vielmehr Unheiligkeit, wie im nächsten Abschnitt genauer besprochen werden soll (S. 621).

I, 2: Was für eine Unreinheit ist die der aufgezälten unreinen Erscheinungen (eine physisch-ästhetische, oder eine religiös-ethische, oder beides zugleich?), und welches ist die Quelle der Anschauung, dass solche Unreinheit vorhanden ist?

A) Wenn der Charakter der oben behandelten Unreinheiten bestimmt werden soll, so müssen folgende Punkte ins Auge gefasst werden. a) Die Grundbedeutung des hebr. Wortes für „unrein", טָמֵא. Ges. im Thes. ling. hebr. stellte dieses Verb mit dem chald. טְמַם, welches nach Levy's Wörterb. zu den Targ. „sinken und versenken" bedeutet, sowie mit dem äth. tamṣa zusammen, welches nach Dillmanns Glossar zu seiner Äth. Chrestomathie „intinxit, imbuit, immersit" heißt. Und da der Zusammenhang dieser Wörter mit טָבַע „eintauchen, eindrücken" klar ist, so ziehe ich diese Etymologie des טמא derjenigen vor, welche Mühlau-Volck in der 9. Aufl. des Handwörterb. von Ges. (1882) vortragen, wonach טמא mit דמם zusammenhängt und „eben, dicht, dunkel sein" bedeutet. Mag man aber die erste oder die zweite von den beiden Grundbedeutungen wälen, so bezeichnet טמא von vornherein eine äußerliche, sinnenfällige Unreinheit. Die Beachtung der Grundbedeutung des טמא kann aber die Frage nicht entscheiden, weil auch — b) der Sprachgebrauch des טמא ins Auge gefasst werden muss. Dieser weist dem טמא einerseits entschieden die Bedeutung physisch-ästhetischer Unreinheit zu, Hes. 4, 12—14; 5 M. 23, 13—15. Auf der andern Seite bezeichnet טמא in seinem Sprachgebrauch ebenso entschieden die ethische Unreinheit 3 Mos. 22, 4; Jes. 6, 5; Hes. 22, 5; Sach. 13, 2. Es hat aber die moralische Verwendung des טמא einen noch viel weiteren Kreis, weil es als Merkmal oder Wirkung einer Reihe von Handlungen erscheint, welche auch „Greuel" heißen. Dazu gehört die Schwächung einer Jungfrau (1 M. 34, 5 ꝛc.; 2 M. 22, 15), der Beischlaf mit einem fremden Eheweibe (4 M. 5, 13), mit einem menstruirenden Weibe (3 M. 18, 19; 20, 18). Dies sind verunreinigende Handlungen (3 M. 18, 20), aber zugleich „Greuel" (v. 29), gerade so, wie der Molochsdienst (v. 22), oder wie andere Übertretungen der Gebote Gottes (3 M. 19, 7; 20, 23). Und die Verschonung des schuldigen Totschlägers verunreinigt oder entweiht das Land (4 M. 35, 33 f.), wie der Molochsdienst (3 M. 18, 21); während andere Vergehen wieder schwächer sind, wie wenn ein Nichtpriester vom Priesteranteil ißt (3 M. 22, 13—15). Greuelhaftigkeit ist auch die Unreinheit der heidnischen Länder (Am. 7, 17; daher nimmt Naeman Erdboden von Israels Land mit 2 Kön. 5, 17—19, und daher weist טמא Jes. 35, 8; 52, 11 auch auf die Heiden als solche); denn rein ist Palästina, weil die Wonung des Offenbarungsgottes dort steht, Jos. 22, 19. Allein wenn auch im Sprachgebrauch das טמא von greuelhaften Handlungen, also von Unmoralität (und zwar deren höchstem Grade), ausgesagt wird, so kann schon a priori aus der Art der Unreinheit dieser Handlungen nicht der Charakter aller Unreinheit erschlossen werden. Von diesem Schluss werden wir aber auch durch die vorliegende Tatsache zurückgehalten, dass die Vollbringer der angefürten unreinen Handlungen nicht, wie die durch die oben (I, 1) aufgezälten Dinge verunreinigten

Digitized by Google

Personen, zu verschiedenen Graden der Passivität, des Ausgeschlossenseins aus den vollberechtigten Gemeindegliedern, sondern zu wirklichen positiven Strafen bis zur Ausrottung verurteilt werden (3 M. 18, 29; 20, 18). — c) Ebensowenig kann der Charakter der fraglichen Unreinheit durch Berücksichtigung der Synonyme von טמא entschieden werden. Denn in der positiven Bezeichnung der fraglichen Unreinheit wechselt kein anderes Wort mit ihm; vgl. über נֹאַל Mal. 1, 7. 12, wo es sich um das Darbringen mangelhafter Exemplare der reinen, nicht um die Mal unreiner Tiere handelt; Esra 2, 62; Neh. 7, 64; 13, 29; Zeph. 3, 1; Jes. 59, 3; Klagel. 4, 14; Jes. 63, 3; über צרא Sach. 3, 3; über קָרַר Jer. 8, 21; 14, 2 u. Mit טמא wechselt in der Bezeichnung der fraglichen Unreinigkeit nur לא טָהוֹר: 1 M. 7, 2. 8; 5 M. 23, 11; 1 Sam. 20, 26; 4 M. 19, 12 (טהור לא übrigens blos noch Jos. 22, 17; 2 Chr. 30, 18; Jer. 13, 27; Hes. 22, 23; 24, 13). Indes wenn auch bei der Grundbedeutung des טָהוֹר (zum Licht hervorbrechend, lichtglänzend) aus der Gleichung טמא = לא טהור für das letztere die Bedeutung „dunkel, physisch unrein" folgen zu müssen scheint, so besitzt doch auch wider טהור neben der wirklichen Bedeutung „physisch rein" (Sach. 3, 5) auch die Bedeutung „moralisch rein" (z. B. Ps. 51, 12; Hi. 14, 4). Daher kann trotz jener Gleichung doch טמא, wie „physisch unrein", so auch „ethisch unrein" heißen. Und so wenig zwischen diesen beiden Möglichkeiten dadurch entschieden wird, dass טמא direkter Gegensatz von טהור ist, so wenig dadurch, dass es damit zugleich indirekter Gegensatz von קדוש (heilig) ist. Denn allerdings sind Reinigkeit und Heiligkeit, wie sie begrifflich nicht zusammenfallen (3 M. 10, 10; Hes. 22, 26; 44, 23), so auch faktisch bei den Menschen und den von ihnen mit beeinflussten Dingen [anders bei Gott und den nur von ihm abhängigen Erscheinungen, z. B. auch dem Lande Israels] oftmal auseinander (vgl. auch Hag. 2, 13 f.); indes die Reinigkeit ist die notwendige Voraussetzung und ein Faktor zur Aufrechterhaltung der Heiligkeit (3 M. 27, 11; 2 M. 19, 10; 22, 31; 5 M. 14, 1 f.). Trotzdem wird durch diese Beziehung der Reinigkeit zur Heiligkeit nicht entschieden, ob sie körperlich oder geistig ist. Denn als Voraussetzung der Heiligkeit muss die Reinigkeit freilich Gottwolgefälligkeit sein; aber ob nach dem A. T. auch die physische oder bloß die sittliche Reinheit etwas direkt Gottwolgefälliges ist, muss von anderwärts her festgestellt werden. Ebensowenig wird die Frage durch den Wechsel von טמא und שקץ (Greuel) 3 M. 5, 10 u. gelöst. — d) Eine Entscheidung darüber, dass die fragliche Unreinheit nicht als bloß physisch galt, wird aber durch folgende Beobachtungen erzielt. Denn *α*) die fragliche Unreinheit war nicht eine bloß körperliche, weil die gewöhnlichen äußerlichen Quellen der Unreinheit, wie Schmutz, Staub, nicht in die Sphäre der fragl. Unreinheiten gerechnet werden. Und so sehr es auch zu beachten ist, dass die Unheiligkeit des israelitischen Lagers (wie durch Totenunreinigkeit 4 M. 5, 3) auch durch menschliche Excremente bedingt wird (5 M. 23, 13—15), dass zur Heiligkeit des Volkes auch das Waschen der Kleider gehört (2 M. 19, 10 u.), und dass das Waschen die Grundlage der Weihe bei Priestern (3 M. 8, 6) sowie Leviten (4 M. 8, 6 f. 21; 9, 6. 10) ist: so sind doch Menschenkoth und der gewöhnliche Körperschmutz gemäß dem Alten Testamente nur relative Unreinigkeiten, nämlich nur in unmittelbarer Nähe des göttlichen Aufenthaltes, in feierlichen Momenten und bei Übernahme des direkten Dienstes Gottes. *β*) Bei der Wöchnerin wird nach dem Maße der Sekretionen eine absolute Unreinheit und eine Periode des Reinwerdens unterschieden (3 M. 12, 2. 4), vgl. beim Aussätzigen 14, 9. 20; beim Schleimflüssigen ist mit dem Aufhören des Flusses selbst eine Reinheit eingetreten (3 M. 15, 13) und ebenso bei der Blutflüssigen (v. 28). Wenn aber darnach die fragliche Unreinheit eine physische ist, weil sie mit der Wandlung des physischen Zustandes, mit dem Gesundwerden des Körpers, aufhört: so ist jene Unreinheit doch auch wider für den Israeliten eine religiös-moralische gewesen, weil zur Herstellung der vollständigen Reinheit noch

Digitized by Google

eine gottesdienstliche Handlung vollbracht werden muſs (3 M. 12, 6—8; 14, 19 f.; 15, 13. 29); vgl. S. 617. 632. Zu beachten ist ferner, daſs durch den toten Körper unreiner Thiere Quell oder Cisterne oder Saatfeld nicht verunreinigt wird, und zwar jedenfalls nicht, weil bei der Verunreinigung z. B. des Backofens durch ebendasselbe Aas die Menschen mehr Schuld trügen, sondern weil die Möglichkeit der Verunreinigung beim Quell ꝛc. als wegen des steten Sicherneuerns des Quellwassers sowie der Saat und wegen der Quantität des Cisternenwassers faktisch nicht vorhanden gedacht wurde. Gegen den phys. Charakter der fraglichen Unreinheit spricht aber wider dies, daſs die Seele verunreinigt wird durch den Genuſs der Kriechtiere (3 M. 11, 43). Und wenn auch der Umstand, daſs der tote Körper des Menschen länger verunreinigt als das Aas eines Tieres, darauf zurückgeführt werden kann, daſs der natürliche Ekel bei jenem größer ist und nicht darauf zurückgeführt werden muſs, daſs der menschliche Tod mit der Sündenschuld in Verbindung gesetzt ist: so spricht doch wider gegen den phys. Charakter der fragl. Unreinheit, daſs die unreinen Zustände des Weibes in stärkerem Grade verunreinigen, als die des Mannes; vgl. die doppelt lange Zeit der positiven und der negativen Unreinigkeit nach der Geburt eines Knaben, resp. eines Mädchens (3 M. 12), ferner die parallelen Zustände des unwillkürlichen Samenergusses des Mannes und des monatlichen Flusses des Weibes, von denen aber jener bloſs für 1 Tag, dieser für 7 Tage (3 M. 15, 18. 24) verunreinigt. Denn da sich trotz Aristot., Hist. animalium 6, 22; 7, 3 und Hippocrates, De natura pueri, cap. 5. 9 (Bähr II, 490 nach Grotius zu 3 M. 12), welche behaupteten, bei Knaben dauere der Bluterguſs 30, bei Mädchen 42 Tage, diese Differenz des bei der Wöchnerin auf die Geburt eines Knaben oder eines Mädchens folgenden Zustandes nicht erweisen läſst: so sind schon die angegebenen Vorschriften deutliche Beweise davon, daſs im A. T. dem männlichen Geschlechte ein superiorer, dem weiblichen Geschlechte ein inferiorer Grad der ja überhaupt nur relativen (1 Moſ. 8, 21) subjektiven Gottesnähe des Menschen zugesprochen ist. Ebendarauf füren auch noch einige andere unfehlbare Spuren; vgl. 3 M. 7, 6 f.; 14, 13; Spr. 7, 7 f.; 1 M. 3, 1 ff.; Jos. Bell. Jud. 2, 8, 2; Mischnah Niddnschin 4, 12—14; Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben ꝛc. S. 40 f.; Christenthum und jüd. Presse 1882, S. 30. — e) Eine Entscheidung wird wider nicht durch die Betrachtung der Mittel, durch welche die Unreinigkeiten beseitigt werden, erzielt. Denn das Waschen oder Abspülen mit Wasser sowie das Absengen mit Feuer weisen auf äuſserliche Unreinigkeit hin, ebendarauf das Verbrennen und das Zerbrechen, aber es ist auch wider alttestamentl. Idee, daſs auch Tiere und Dinge mit unter der moralischen Verwerflichkeit von Menschen leiden müssen (2 M. 21, 29; Jos. 6, 17). Endlich die gottesdienstlichen Handlungen, welche man bei der Reinigung von der fragl. Unreinheit vornahm, geben keinen selbständigen Aufschluſs über die jetzt zu beantwortende Frage. Denn zwar steht es fest, daſs Sünd- und Schuldopfer nur bei faktischer oder vorausgesetzter, obgleich nur durch unabsichtliche Gesetzesverletzung bewirkter Anwesenheit von Schuld dargebracht wurden, aber wir müssen doch von der Anordnung von Sünd- und Schuldopfern als Reinigungsmitteln aus erst weiter rückwärts fragen, ob diese Sünd- und Schuldopfer wegen Verletzung von Bestimmungen über phys., oder von Bestimmungen über moralische Reinheit für nötig in Israel gehalten worden seien. Also könnten wir von diesen Opfern aus nur auf die S. 622 gefundene Erkenntnis rekurriren, daſs Verletzung der gewöhnlichen Reinlichkeit gemäſs dem A. T. nicht für immer und überall, sondern nur in gewissen Lebenslagen und Örtlichkeiten direkt miſsfällig vor Gott war; entscheidend war auch noch das über weibliche Unreinigkeit Gesagte S. 623.

Das Resultat ist also, daſs die oben (I, 1) aufgezählten Erscheinungen nicht wegen physischer oder ästhetischer, also nicht wegen sinnlich warnehmbarer, das Leibesleben schädigender und die Sinneswerkzeuge unangenehm affizirender Unsauberkeit, sondern wesentlich wegen einer andern Qualität für unrein erklärt worden sind; also weil ihnen eine Abnormität höherer, unsinnlicher Art anhaftet,

Digitized by Google

d. h. (denn nur dieses bleibt noch übrig) weil in jenen „unreinen“ Erscheinungen eine Störung der normalen psychologischen Beziehung des Menschen zu Gott, seines korrekten religiös-moralischen Verhältnisses zum Göttlichen vorausgesetzt wurde. Demnach ist der die Unreinheit der oben (I, 1) genannten Erscheinungen *konstituirende* Faktor die gemäß dem A. T. an den Erscheinungen hervortretende religiös-ethische Abnormität des Trägers jener Unreinheiten: *die fragliche Unreinheit hat in erster Linie religiös-ethischen Charakter*. Aber sie hat nicht ihn allein; denn die fragl. Unreinheit ist nicht einfach Unsittlichkeit, wie jede einfach psychologische Immoralität. Denn *solche* ist ja zum teil auch als Unreinheit bezeichnet worden (oben S. 621), wird aber auch Schlechtigkeit, Sünde genannt; ferner überträgt *sie* sich nicht so, wie die jetzt fragl. Unreinheit, und *sie* wird auch nicht durch die unten (II, 1) aufgezählten Reinigungsmittel, sondern *bloß* durch Opfer gesühnt, zugedeckt; bemerke noch ganz besonders, daß die mit dem Sündopfer des Versöhnungstages in Berührung kommenden Personen nicht als „unrein“ bezeichnet werden (3 M. 16, 24. 26. 28; gegen A. Köhler S. 419), dies aber bei den mit der Totenverunreinigunsasche in Berürung kommenden Personen ausdrücklich 3mal geschieht (S. 621). Vielmehr eine *äußerliche Unreinheit ist der sekundäre Faktor* der Abnormität, welche an den „unreinen“ Erscheinungen angenommen wurde. Daher haftet diesen *religiös-ethisch-ästhetische Unreinheit* an, wogegen auch die richtig verstandene Stelle Hebr. 9, 13 f. nicht streitet. Dieser Ausdruck ist zugleich die beste Bezeichnung der hier fraglichen Unreinheit. Denn der gewönliche Name „levitische Unreinheit“ ist sehr schief und wird jetzt, wie freilich leider viele religiöse Dinge, gewönlich mit Wegwerfung gebraucht.

B) *Welches ist die Quelle der Anschauung, daſs den* (I, 1) *genannten Dingen ethisch-ästhetische Unreinheit zukommt?* Denn daſs den genannten Dingen selbst die erwänte Unreinigkeit faktisch anhaftete, nicht aber, daſs die genannten Erscheinungen nur Abbilder der ihren Trägern einwonenden bloß psychologischen Irreligiosität und Immoralität sein sollten, ist die Meinung des A. T. Die allegorische Auffassung der fraglichen Unreinigkeiten, wonach dieselben nur Symbole hätten sein sollen (so Theodoret, Quaest. 15 in Lev.; v. Meyer, Blätter für höh. Warheit, X, S. 63; siehe dagegen schon Bähr II, S. 484 f.), ist nicht nur im A. T. nicht angedeutet, sondern läſst sich auch gar nicht durchfüren, weil man nicht angeben kann, weshalb gerade der genannte Umkreis von Körperzuständen zu Bildern seelischer Erscheinungen gemacht wäre. Dies gilt auch gegen Kurtz, Opfercultus, S. 7 f.; vergl. dagegen Keil § 98; Anm. 6.

a) *Die innere Quelle dieser Anschauung.* Direkt gibt das A. T. darüber nur einen einzigen Wink, indem es bei den unreinen Tieren mit שֶׁקֶץ, auch יְשַׁקְּצֵם wechseln läſst (S. 622), also die Unreinheit dieser Tiere mit dem Abscheu in Zusammenhang bringt, welchen sie einflößen. Obgleich nun bei den vier anderen Kategorieen unreiner Dinge nicht vom A. T. auf den abstoßenden Eindruck hingewiesen ist, welchen sie auf Empfindung und Gefül (vgl. über die Grenzen dieser beiden Begriffe Nahlowsky, Das Gefühlsleben, 1862, S. 1—37) ausüben, so können wir ruhig jenes שֶׁקֶץ auch auf die vier anderen Kategorieen übertragen. Doch wenn wir damit auch nicht bloß die Basis gewonnen haben, auf welcher die ästhetische Unreinheit der fraglichen Erscheinungen beruht, wenn vielmehr in diesem שֶׁקֶץ auch das religiös-ethische Grauen mit enthalten ist, welches durch jene Erscheinungen im Gemüt des Israeliten wachgerufen wurde; wo ist die innere Quelle, d. h. die Idee, woraus die Anschauung von der religiös-ethischen Unreinheit dieser Erscheinungen floß? Weil darüber das A. T. keinen direkten Aufschluſs gibt, so muſs man ihn indirekt aus ihm zu gewinnen wenigstens versuchen. Man muſs auf den im A. T. vorliegenden Umfang und Inhalt des Begriffes „ethisch-ästhetische Unreinheit“ blicken, um zu erkennen, ob nicht vielleicht in der Ausdehnung und den Merkmalen dieses Begriffes der Gesichtspunkt verborgen liegt, aus welchem gerade die in I, 1 aufgezählten Erscheinungen

Digitized by Google

für ethisch-ästhetisch unrein galten. Die Möglichkeiten dieses Gesichtspunktes sind nicht zalreich. Denn es ist zwar nicht von vornherein die Meinung ausgeschlossen, dass bei allen einzelnen ethisch-ästhetisch unreinen Erscheinungen, oder wenigstens bei den Hauptgruppen derselben (unreine Tiere — geschlechtliche Zustände — Aussatz — Tod) aus je einem verschiedenen Gesichtspunkt die Anschauung entstanden sei, dass sie eine Unreinheit höherer Art an sich trügen; indes zu dieser Meinung werden wir doch nur greifen, falls sich gar nicht für alle ethisch-ästhetischen Unreinheiten ein einheitlicher Gesichtspunkt, von welchem aus betrachtet sie in die Kategorie dieser Erscheinungen gerechnet wurden, auffinden lässt. Bei der Nachforschung nach einem solchen einheitlichen Erklärungsgrund aller ethisch-ästhetischen Unreinheit hat man an folgende Möglichkeiten gedacht. — 1) Die fragl. Unreinheit soll eine gewönliche physische gewesen sein. Es ist erklärlich, dass die Vertreter dieser Meinung deshalb, weil sie die Auswal der bestimmten unreinen Erscheinungen nicht begründen konnten, sondern aus Willkürlichkeit herfließen lassen mussten, den fehlenden Grund durch einen besondern Zweck dieser Auswal von Unreinheiten zu ersetzen suchten. So haben die einen (wie Maimonides, Moreh nebukhim 3, 47; Heß, Gesch. Mosis, IV, 4, 386 ff.) die Sache so dargestellt, als wenn die mit den fragl. Unreinheiten behafteten Personen sich nur nicht der Wonung Gottes hätten nahen dürfen, um ihn nicht durch Unanständigkeit zu beleidigen. Die andern meinten, durch die Reinheitsgesetze habe Israel als ein von anderen Völkern getrenntes, gottgeweihtes dargestellt werden sollen. So schon Tac., Hist. 5, 4; so auch Rabbinen, vergl. den von Hamb. I, 874 citirten Ausspruch aus Derech erez sutta, Abschn. 3: [ה]זהרו בטומאה פחות לע[בודה]ז, d. h. der Anfang der Unreinigkeit ist die Türe zum Götzendienst; so auch Spencer I, cap. 8, 2, 2; noch von Cölln, Bibl. Theol. 1836, I, S. 283; Hitzig S. 98 f.; Ritschl, Rechtf. II² (1882), S. 91. Aber da ist die fragliche Unreinheit mit der Unreinlichkeit koordinirt, welche ihrerseits freilich nur relativ, nämlich für das Nahen zu Gott verboten war. — 2) Die fragl. Unreinheit soll eine besonders intensive physische gewesen sein. So α) die, welche Rücksichten der Gesundheitspolizei (Michaelis IV, § 207 ff.; Saalschütz I, 217. 253), oder Furcht vor Ansteckung (Winer II, 319) die Quelle der fragl. Reinigkeitsvorstellung sein lassen; β) die, welche Ekel (Win. II, 319), oder natürlichen Widerwillen (Knobel, Com. zu Ex.-Lev. 1857, zu Lev. 11—15), oder einen instinktiven Abscheu (Graf Baudissin S. 101; Ewald S. 192 verbindet Grund α und β) als ursprüngliche Quelle dieser Vorstellung festhalten. Diesen Gelehrten ist immer wider zu entgegnen, dass bei ihren Annahmen auch andere, und zwar sehr ansteckende und sehr ekelhafte Krankheiten (vgl. die Pest!) in den Kreis der fragl. Erscheinungen hätten aufgenommen werden müssen. — 3) Die fragliche Unreinheit soll eine religiös-ethisch-ästhetische gewesen sein, weil „die beiden Faktoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen unter den ethischen Gesichtspunkt, nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen und damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen fallen" (Bähr II, S. 462). Aber α) schon aus logischen Gründen ist diese Aufstellung zu verwerfen, weil zwei Punkte nicht dadurch innerlich oder sachlich verwandt werden, dass sie zur Entwickelung einer und derselben Erscheinung gehören, sondern trotz dieser äußerlichen oder formalen Verwandtschaft doch in sachlicher Hinsicht einander sehr unähnlich, ja entgegengesetzt sein können. So sind auch Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung nicht schon deshalb material verwandt, weil sie das Ende und den Anfang des Lebensprozesses ausmachen. β) Auch der empirische Tatbestand der hebr. Reinigkeitsgesetze spricht gegen Bährs Aufstellung. Denn wenn die Geburt als verunreinigender Gegenpol des Todes verunreinigend gewesen wäre, so hätten die Neugeborenen gereinigt werden müssen. Dass davon aber in den alttestamentlichen Reinigkeitsgesetzen nicht die Rede ist, hat richtig auch Maimonides, Mor. neb. 3, 37 gegenüber späterem, abergläubischem Gebaren der Hebammen betont. Die vorgebrachten Argumente gelten auch gegen Kurtz, Opferc., S. 367; H. Schultz S. 336 f. und Öhler §. 142, welche im wesentlichen an der Aufstel-

Digitized by Google

lung Bährs festhalten. — 4) Die fragl. Unreinheit ist eine religiös-ethisch-ästhetische, weil sie als entferntere oder nähere Wirkung des Todes galt. So Sommer S. 243 f.; Keil § 57; A. Köhler I, S. 409. 412. 416; Dillmann zu 3 M. 11—15; Fr. W. Schultz in Zöckler's Handb. I, S. 241; auch Hamb. I, S. 874. Dieser Gesichtspunkt läßt sich nicht nur im allgemeinen als ein im A. T. begründeter, sondern auch als ein für die einzelnen Unreinigkeiten zutreffender nachweisen. Denn α) wenn schon Winer II, 319 gegen Sommer einwandte, die bei dessen Darstellung zugrunde liegende „Idee vom Tode durchdringe keineswegs in dem [von Sommer vorausgesetzten hohen] Grade die israel. dogmatische Vorstellung, Gen. 3 stehe ziemlich isolirt im A. T.": so ist es jetzt (vgl. nur H. Schultz S. 336; Öhler § 77) besser erkannt, wie tiefgreifend im A. T. der Gegensatz zwischen dem heilig-lebendigen Gotte und dem durch die in der Sünde wurzelnde Krankheit herbeigeführten Tode ist. Von dieser ethischen Richtung des A. T.'s hat sich auch die spätere jüdische Theologie nicht entfernt (Weber S. 220 f.). In bewußtlosen, unfreien Dingen ist sogar die Verwesung selbst als Gegensatz von Gott gedacht (2 M. 23, 18; 34, 25; 3 M. 2, 11; Maim., Mor. neb. 3, 46). β) Was den Zusammenhang der einzelnen in den Bereich der ethisch-ästhetischen Unreinheit fallenden Erscheinungen mit dem Tode anlangt, so urteilte Sommer S. 248 f. mit Recht, daß, weil man weder ausgeflossenes noch zurückgebliebenes Blut genießen durfte, auch diejenigen Tiere als nicht eßbar erscheinen mußten, welche andere in ihrem Blute d. h. samt ihrer Seele verzehren oder lebendig verschlingen; ferner (S. 251), daß schon bei den größeren Landtieren zu den reinen keines gehört, welches sich vom Fleisch oder Blut anderer Tiere nährt, daß (S. 252) zu den Vögeln zunächst Raubvögel und Aasfresser gehören, daß also wenigstens bei den 2 ersten Klassen der Tiere die Rücksicht auf den Tod das Motiv, zwischen reinen und unreinen zu scheiden, gewesen ist. Bei der Wöchnerin sodann scheint mir der Zusammenhang der Unreinheit mit dem Tode noch enger zu sein, als Sommer S. 242 angenommen hat. Mir scheinen die Blutabflüsse der Wöchnerin als lebenzerstörende angesehen worden zu sein, weil sie aus der Gebärmutter, dem Ausgangspunkte des Kindeslebens, hervorgehen. Allgemein nicht beanstandet wird von den Erklärungen Sommers, daß drittens der Aussatz als die Plage κ. ἐξ. (5 M. 24, 8) und der Aussätzige als dem Toten vergleichbar angesehen wurde (4 Mos. 12, 12). Viertens die Ausflüsse (3 M. 15) sind nach meinem Urteil wider als Vernichtung von Lebenskeimen betrachtet worden, weil in den Kreis der Unreinigkeiten nur solche Sekretionen gehören, welche aus den Geschlechtsteilen kommen. Gegen diese meine Auffassung gelten nicht mehr die Einwände von Winer II, 319 und Kamphausen S. 1278. Fünftens das Aas sowie der Leichnam hängen unmittelbar mit dem Tode zusammen. — Wenn es in dieser Weise gelungen ist, in der Beziehung der ethisch-ästhetisch unreinen Erscheinungen zur Lebenszerstörung den Gesichtspunkt nachzuweisen, aus welchem sie als mit der fraglichen Unreinheit behaftet gedacht worden sein nicht bloß können, sondern müssen: so ist es nicht nötig, oder auch nur erlaubt, auf eine einheitliche Ableitung der Unreinigkeit aller Erscheinungen der ethisch-ästhetischen Unreinheit zu verzichten. Wenn nun Graf Baudissin S. 100, Anm. 3 meint, wenigstens bei den unreinen Tieren könne der Zusammenhang mit dem Tode nicht als ausreichendes Mittel der Erklärung ihrer Unreinheit angesehen werden, so hat schon Sommer S. 251 richtig bemerkt: „Das System entschied; von jenen Tieren, die jederzeit die eigentliche Fleischnarung des Menschen waren [und von denen keines sich vom Blute oder Fleische anderer Tiere nährte], ist das Merkmal des Reinen hergenommen, und was solches nicht an sich trägt, fiel one weiteres in die Klasse des Unreinen." — Die aus dem A. T. selbst gefundene innere Quelle der Vorstellung von der ethisch-ästhetischen Unreinheit wird auch nicht durch eine außerhalb des A. T.'s aufgefundene innere Quelle dieser Vorstellung verdrängt, weil es

b) eine äußere Quelle der israelitischen Anschauung von der ethisch-ästhetischen Unreinheit außerhalb des A. T. nicht gibt. Um dieses Urteil begründen zu können, muß ich vorher

Digitized by Google

α) feststellen, seit wann es die Vorstellung von ethisch-ästhetischer Unreinheit in Israel gab. Darüber geben uns die sicher datirten Prophetenschriften des A. T. folgenden Aufschluss. Dabei sind die Stellen, wo unrein = greuelhaft (vgl. S. 621), also bloß religiös-ethisch unrein ist, als nicht unmittelbar hierhergehörig in eckige Klammern eingeschlossen. [Amos: Unrein ist Nichtpalästina 7, 17]; Hosea: Unreines wird Israel essen in Assur 9, 3 f.; [wegen Irreligiosität und Immoralität ist Israel unrein 5, 3]; [Micha: Unreinigkeit = Greuelhaftigkeit wirkt Verderben 2, 13; Jesaja: Das Israel der Heilszeit wird seine früheren Götzen für unrein erklären 30, 22]; Jeremia: Die Häuser Jerusalems sollen werden wie der jetzt verunreinigte Ort des Thopheth 19, 13. Diese Verunreinigung war durch Josia 2 Kön. 23, 10 jedenfalls, da er in den Städten Judas überhaupt (v. 8) die Höhen unrein gemacht hatte, nicht durch physische Unreinheit zuwege gebracht worden (wie 2 Kön. 10, 27), sondern wie beim Altar zu Bethel, dessen Verunreinigung ganz ähnlich beschrieben wird (2 Kön. 23, 15 ff.), durch Totengebeine [Israel hat durch Götzendienst sich selbst 2, 23 und sein Land verunreinigt 2, 7; 7, 30; 32, 34; Klagel.: Unrein durch Bluttat 4, 14 f.]; bei Hesekiel kann man die Stellen parallel zu oben I, 1 ordnen: Speise, deren Backfeuer anstatt mit Tiermist mit menschlichen Excrementen genärt wird, ist unrein 4, 12 f.; die Menstruirende mit ihrer Unreinigkeit erwänt 22, 10; die Unreinigkeit des Landes mit ihrer Unreinigkeit verglichen 36, 17; Aas und Zerrissenes unrein 4, 14; Jahwehs Haus wird durch Totengebeine verunreinigt 9, 7; 43, 7; Priester dürfen sich nur an 5 Toten verunreinigen 44, 25 [das Heiligtum und Jerusalem ist unrein durch die Anwesenheit der Götzenbilder 5, 11; 14, 11; 20, 7. 18. 30 f. 43; 22, 3 f. 15; 23, 7. 13. 30. 38; 36, 17 f.; 43, 7; das alte Jerusalem unrein wegen Blutschuld 24, 9. 11; Unreinigkeit und Abfall nebeneinander 39, 24; das Weib des Nächsten durch Ehebruch verunreinigen 18, 6. 11. 15; 22, 11; Gott erklärt Israel für unrein wegen ihrer Sünden 20, 26; Gott will aber Israel reinigen 36, 25. 29; 37, 23; endlich ist noch bemerkenswert, dass die Seele durch Unreinigkeit verunreinigt wird 4, 14]; Hes. klagt auch, dass die Priester bisher den Unterschied von Rein und Unrein vernachlässigt haben 22, 26 und stellt die Einprägung dieses Unterschiedes als Aufgabe der Priester hin 44, 23; Deuterojesajah: Kein Unbeschnittener und Unreiner soll mehr kommen durch Jerusalem Jes. 52, 1; „Unreines berürt nicht!“ v. 11; kein Unreiner im Lande in der messianischen Zeit Jes. 35, 8; Haggai: Tote verunreinigen gemäß Priesterausspruch 2, 13. Ohne litterarhistorische Gegner zu bekommen, können wir aber auch aus den nichtprophetischen Schriften folgende Aussprüche als vorexilisch bezeichnen. Im Bundesbuch kommt nur dies vor, dass ein von einem andern Rind getötetes Rind halbirt werden soll 2 Mos. 21, 35 f., aber Fleisch, welches auf dem Felde zerrissen gefunden wird, soll nicht gegessen, sondern dem Hunde vorgeworfen werden 22, 30. Auch der Jahwist erwänt in der Sündflutgeschichte den Unterschied von reinen und unreinen Tieren 1 M. 7, 2. Deuteronomium: Gesetz von den unreinen Tieren 14, 3–20; die Lehren der Priester über den Aussatz sind zu befolgen 24, 8 f.; wem in der Nacht etwas, d. h. unwillkürliche Samenergießung widerfärt, ist unrein für 1 Tag 23, 10 f.; Aas soll der Israelit nicht essen 14, 21; die Toten sind verunreinigend 26, 14; ein Gehenkter verunreinigt das Land, wenn er über Sonnenuntergang hinaus hängen bleibt 21, 23; und nicht minder ist der ethisch-ästhetisch Unreine gemeint, wenn es heißt, dass der Unreine wie der Reine essen soll vom Segen des Landes, sich also der Narung nicht zu enthalten braucht 12, 15. 22; 15, 22; aber der von Trauerklage und überhaupt der von Unreinigkeit Ergriffene darf nicht vom Gottgeweihten (dem Zehnten) essen 26, 14 [unrein = greuelhaft ist ein von ihrem ersten Ehemanne entlassenes Weib, nachdem es wider geheiratet hatte und wider entlassen, oder Witwe geworden war, für den ersten Ehemann geworden 24, 4; vgl. darüber Dimchi im Wurzelb. s. v. שוב]. Demnach haben wir vorexilische Ideeen vor uns, wenn schon die Mutter eines Nasiräers nichts Unreines essen soll Ri. 13, 4. 7. 14 (wie der Nasiräer selbst durch Totenberürung sein Haupt,

Digitized by Google

welches durch das geschorene Haar Zeichen seiner Weihe ist, verunreinigt 4 M. 6, 9); ebenso wenn Davids Abwesenheit beim Neumondsfest mit irgend einer Unreinigkeit (nach dem Ausdruck ist zunächst an unwillkürliche Samenergießung zu denken) erklärt wird 1 Sam. 20, 26 (wie die Teilnehmer der Dankopfermalzeit rein sein müssen 3 M. 7, 20 f.; 4 M. 18, 13); ebenso wenn die Götzendienststätten ethisch-ästhetisch unrein gemacht wurden 2 Kön. 23, 8. 10. 13. 16, wie ja Jer. 19, 13 (vgl. oben!) ausdrücklich bestätigt hat. Vorexilisch könnte es wenigstens sein, wenn es Ps. 79, 1 heißt, daß Heiden durch Götzendienst das Heiligtum Gottes verunreinigt haben, und daß Hurerei (d. h. jedenfalls Götzendienst und Immoralität) verunreinigt 106, 39. — Da also im wesentlichen die in den eigentlichen Unreinigkeitsgesetzen (3 M. 11—15; 4 M. 19) enthaltenen Anschauungen schon in den unbestritten ältesten Litteraturdenkmälern Israels vorliegen, so ist es unfraglich, daß die Reinigkeitsanschauungen Israels im wesentlichen sehr alt sind. — Wenn demnach Israel diese Ideen aus einer fremden Quelle geschöpft haben sollte, so könnte diese nur in den Anschauungen derjenigen Kulturkreise vermutet werden, mit welchen Israel in der frühesten Zeit in Berührung gekommen sein soll oder wirklich gekommen ist: Arier, Altbabylonier (Kanaanäer), Ägypter; aber

β) eine fremdnationale Herkunft der fragl. Idee wäre nur anzunehmen, wenn bei einer zu Israel in fernerer oder näherer Beziehung stehenden Völkerschaft eine mit der alttestl. an Prinzip und Detail übereinstimmende Reinigkeitsgesetzgebung bestünde. Zunächst nun könnte eine uralte Nachbarschaft der Arier und der Semiten als Quelle der hebr. Reinigkeitsideeen in Betracht kommen. Indes wenn bei den Indern nach dem Gesetz des Manu (5, 135. 144) zu den 12 Unreinheiten des menschlichen Körpers auch Schweiß, Blut, Tränen, Urin gehören, so fallen in die Sphäre ihrer Unreinheiten nicht bloß lebenzerstörende Erscheinungen, ihre Unreinheiten haben nicht ethisch-ästhetischen, sondern bloß ästhetischen Charakter. Die Griechen und Römer, die ja allerdings Lustration nach Berührung eines Toten vornahmen (Virg. Aen. 6, 229: Idem ter socios pura circumtulit unda), aber auch Haar, Wolle, Nägel zu dem sich vom Körper absondernden Unreinen rechneten, haben ungefähr die Anschauungen ihrer ältesten Vorfaren über die ästhetische Tadellosigkeit des Menschen als Faktor seiner Gottwolgefälligkeit festgehalten, bis es hieß *Ἁγνὸν χρὴ νηοῖς θυώδεος ἐντὸς ἰόντα Ἔμμεναι, ἀγνεὴ δ'ἰσι φρονεῖν ὅσια* (bei Porphyr. de abstin. 2, 19; Sommer S. 338). Was die Perser betrifft, so hat Sommer (1846) nachgewiesen (S. 196—198. 271—278), daß die Reinigkeitsvorstellungen der Anhänger Zoroasters und die des A. T.'s nach Ausgangspunkt und Umfang verschieden sind. Vgl. auch Dieftel, Der Monotheismus des ält. Heidenth. in Jahrbb. f. d. Theologie, 1860, S. 701; Spiegel, Eran. Altertumsk., II (1873), S. 144 f.; Justi, Geschichte des alten Persiens (in Onckens Allg. Gesch.), 1878, S. 72; Tiele, Kompend. der Religionsgesch., 1880, § 107. Seit jenem Nachweis Sommers kann der Parsismus nicht mehr zur äußerlichen Quelle der Reinigkeitsvorstellungen des A. T.'s gemacht werden, und sogar Hitzig, welcher in seinen „Vorlesungen über Bibl. Theologie des A. Test.'s" dem altpersischen Religionssystem einen mannigfaltigen Einfluß auf die alttestl. Religion zugeschrieben hat (S. 38. 110. 140. 230; vgl dagegen meinen Offenbarungsbegriff, I, S. 91. 149 ff.), hat doch nicht S. 98 f. die Reinigkeitsvorschriften des A. T.'s aus dieser Quelle abgeleitet. Daß sodann die Altbabylonier nicht die Lehrer der Reinigkeitsvorstellungen der Hebräer (vgl. m. Hebr. Lehrgeb. I, S. 18 ff.) gewesen seien, ist gemäß dem jetzigen Stande der Keilschriftforschung anzunehmen; denn Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. (2. Aufl. 1883), S. 52, Anm. sagt: „Daß die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren bei dem Jahwisten (1 M. 7, 2 ꝛc.) hebräische Zutat ist, versteht sich". Über die Reinigung nach dem Beischlafe vgl. Herodot I, 198. Bei denjenigen Sabiern, die in der Hauptsache das babylonisch-syrische Heidentum festgehalten hatten und ein Hauptheiligtum zu Harran besaßen (Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus, 1856, I, S. 146 ff.), finden sich allerdings Reinig-

Digitized by Google

keitsvorstellungen, aber gleich wider in solcher Ausdehnung, dass sie nicht die unmittelbare Quelle der alttestl. Vorstellungen genannt werden können. Denn En-Nedim berichtet in seinem Fihrist über sie: Verboten ist ihnen der Genuss des Kameels, derjenigen Tiere, welche Schneidezäne in beiden Kinnladen haben, wie des Schweines, des Hundes und des Esels. Vom Geflügel genießen sie keine Tauben und keine solchen Vögel, die Krallen haben, von den Pflanzen keine Bonen und keinen Knoblauch, auch zum Teil nicht Phaseolen, Blumenkol und Linsen [opfern am meisten Hähne, auch Menschen; Chwolſ. II, 8. 142 ff.; haben entweder nur, oder fast nur Holocausta S. 8. 89—93; die Beschneidung üben sie nicht aus]. Sie halten sich auch fern von jedem, der die Krankheit des weißen Aussatzes, oder die Elephantiasis, oder auch sonst eine ansteckende Krankheit hat. Sie sind verpflichtet, nach einer Samenbefleckung und nach der Berürung mit einer Menstruirenden, von der sie auch ganz abgesondert bleiben, sich zu waschen und die Kleider zu wechseln (Maimonides, Mor. neb. 3, 47; Munk, Le guide des égarés, tome III (1866), p. 389 sq.). Verboten ist ihnen der Genuss derjenigen Tiere, welche nicht gehörig abgestochen sind, d. h. denen nicht Halsader und Kehle durchschnitten ist. Waschung ist auch nach Totenberürung geboten. Der Opfernde darf wärend des Tages seiner Opferdarbringung nicht in die Tempel eintreten. Kein Gebet ist bei ihnen zulässig außer im Zustande der Reinheit (Chwolſ. II, 6. 9 f. 70 f. 98—115. 445. 718). Bei den Ssabiern (Täufern) in der Nähe von Bagdad, welche selbst sich Mandäer nennen, gibt es verbotenes Fleisch; wird die Wöchnerin einen ganzen Monat lang durchaus isolirt, bekommt ihr Essen für sich ꝛc., weil sie wärend dieser Zeit als den Angriffen der Dämonen ausgesetzt gilt; werden aber ansteckende Krankheiten nicht gefürchtet (wenigstens aus Pietät gegen den Todkranken nicht), muss nach unbeabsichtigter nächtlicher Samenergießung nicht bloß der Mann, sondern auch die das Bett mit ihm teilende Ehefrau eine Waschung vornehmen; ist die Menstruirende unrein; macht der Dienst bei Begräbnismalzeiten Bäder erforderlich; sind die Fremden unrein; vgl. Siouffi, La religion des Soubbas (Paris 1880), p. 75. 77. 83 sq. 121. 124 sq. Die Syrer enthielten sich warscheinlich alle, warscheinlich nicht bloß die Priester, wie Elagabalus, des Schweinefleisches (Dio Cassius 79, 11, vgl. Lucian de dea Syr. 54). Dass Tauben in ganz Syrien nicht gegessen und göttlich verehrt wurden, sagt Hyginus (fab. 197); vgl. weitere Zeugnisse bei Chwolſ. II, 107. Auch die Kanaaniter aßen kein Schweinefleisch (Herodian 5, 6. 21; Winer 2, 437), aber aus der Wal der Opfertiere, von denen der Tarif von Marseille Stier, Kalb, Widder, Lamm, Ziegenbock, Ziege, Hirsch, Hirschkalb und Vögel, zame sowol als wilde, aufzält (Schröder, Die phönic. Spr. 1869, S. 242), lässt sich wenigstens in Bezug auf die Vögel eine bestimmte Abweichung der Kanaaniter von den Hebräern in der Unterscheidung der reinen und der unreinen Tiere erschließen. Aber nicht bloß daraus ergibt sich, dass die Kanaaniter nicht den Hebräern ihre Reinigkeitsvorstellungen beigebracht haben (vgl. m. Offenbarungsbegr. I, 62—69), sondern die Kanaaniter opferten auch Menschen, Hunde und Schweine, obgleich nur bei außerordentlichen Gelegenheiten (Movers, Phön. Texte, 2. Theil: Das Opferwesen der Carthager 1847, S. 41). Die Araber verachteten schon vor Muhammed das Schwein (Winer 2, 437), und in Bezug auf den Beischlaf fügt Herodot zu den Bemerkungen über die Babyl. (s. ob.): „Eben diese Dinge tun auch Araber". Dass aber Herodot von wirklichen Arabern redet, ist gegenüber Movers bewiesen worden von Krehl, Über die Religion der vorisl. Araber, 1863, S. 30—34. Obgleich auch bei den Beduinen außer dem Schwein noch Leichname und Blut für verunreinigend gelten (Sommer S. 322), so kann doch nicht behauptet werden, dass Grundsatz und Einzelheiten der alttestl. Unreinigkeitsvorstellungen durch die Hebräer einfach von ihrer semitischen Verwandtschaft ererbt worden sei. Ebensowenig endlich haben sich die Hebräer bei ihrem Aufenthalt in Ägypten ihre Reinigkeitsvorschriften nach Grundlage und Aufbau angeeignet. Denn die Ägypter scheuten sich vor dem Genusse der Tauben, schrieben Unreinheit auch Pflanzen, wie den Hülsenfrüchten, den Zwiebeln, sowie dem Meere zu, nahmen Reinigungen auch

Digitized by Google

außer nach nächtlicher Pollution und Beischlaf vor und haben Grab und Tod nicht für unrein angesehen (Sommer S. 278–299).

Wenn demnach in Betreff der äußeren Herkunft der alttestl. Reinigkeitsideeen anzunehmen ist, daß in ihnen teilweise älteres ererbtes Material nach einem von der speziellen Offenbarung dargebotenen Grundsatz vergeistigt und ergänzt worden ist: so muß noch die Frage beantwortet werden, weshalb mehr, als von den früheren, von Hesekiel, die Unreinigkeitsvorstellungen hervorgehoben worden sind. Wenn aber die S. 627 dargebotenen Angaben zeigen, daß in den proph. Schriften die Beziehungen auf die Unreinigkeitsidee immer mehr zunehmen: so wird man zugeben, daß dieselbe Ursache (nämlich der wachsende Ernst der Weltregierung Gottes seit Jesajas Auftreten), welche zur tieferen Sündenerkenntnis und stärkeren Betonung der Sünopfer ꝛc. geführt hat, vgl. m. Offenbarungsbegr., II, S. 348 ff., auch die mit Sünde und Tod zusammenhängenden Unreinigkeitsvorstellungen in den Vordergrund des Denkens der israel. Gemeinde überhaupt und so auch insbesondere des aus den Priesterkreisen von Gott zum Propheten berufenen Hesekiel gedrängt hat. Vgl. m. Offenbarungsbegr. I, S. 148 f.; Dillmann, Über die Herkunft der urgeschichtl. Sagen der Hebr. [Berichte der Acad. zu Berlin 1882], S. 3.

II, 1: Welche Reinigungen wurden zur Beseitigung der aufgezählten Unreinigkeiten angewendet? — Bei A) gibt es keine Reinigung. — Bei B: die Wöchnerin wird nach der Leistung des durch die Vergleichung ihrer 7, resp. 14 ersten Tage mit der Menstruation geforderten Waschens ihrer selbst sowie ihrer Kleidungsstücke von ihrer positiven Unreinigkeit, von der Eigenschaft, daß sie verunreinigende Wirkung auf Dinge und Personen ausübt, befreit, aber ihre negative Unreinigkeit, d. h. ihre Abschließung von der Berührung des Heiligtums und alles seines Zubehörs, wird erst durch Darbringung eines jährigen Lammes als Brandopfers und einer jungen Taube oder einer Turteltaube als Sündopfer aufgehoben (3 Mos. 12, 6 f.). Die arme Wöchnerin kann auch je eine Turteltaube oder je eine junge Taube als Brand- und Sündopfer geben (v. 8). — Bei C: Wer bloß unechte Spuren des Aussatzes an sich gezeigt hat, soll bloß seine Kleider waschen (3 M. 13, 6. 34). Aussätzige Kleidungsstücke sind durch Feuer zu vernichten (v. 52. 55. 57); aber Zeuge, welche nur unechte Merkmale des Aussatzes gezeigt hatten, sind nur zu waschen (v. 54. 58). Bei der Reinigung des wirklichen Aussätzigen selbst ist von zwei lebendigen Vögeln der eine an lebendigem Wasser zu schlachten, der andere samt Cedernholz, Karmesinwolle und Ysop in des geschlachteten Vogels Blut an lebendigem Wasser zu tunken und mit dem Ganzen der frühere Aussätzige siebenmal zu besprützen sowie der noch lebendige Vogel auf dem Felde fortzulassen (3 M. 14, 4–7). Der vom Aussatz Gereinigte soll dann seine Kleider waschen, alle seine Haare abscheeren, sich im Wasser baden und dies Dreifache nach sieben Tagen widerholen (v. 8 f.). Von dem Blute eines als Schuldopfer geschlachteten Lammes soll dann der Knörpel des rechten Ores, der Daumen der rechten Hand und die große Zehe des rechten Fußes betupft werden und ebenso mit Öl, wovon ein Teil zu siebenmaliger Sprengung nach dem Heiligtum hin verwendet worden ist (v. 10 bis 18). Darauf soll mit dem zu einem Sündopfer verwendeten anderen Lamme die Unreinigkeit des früheren Aussätzigen gesünt und mit einem Brandopfer (einem jährigen Schafe) samt Speisopfer die Sünung vollendet werden (v. 19 f.). Beim Armen soll an Stelle des 2. Lammes und des Schafes je eine Turteltaube oder eine junge Taube treten dürfen (v. 21—32). Ein aussätziges Haus soll abgebrochen werden (v. 45), und wer darin gelegen oder gegessen hat, soll seine Kleider waschen (v. 47). Bei dem wider für rein erklärten Hause soll dann zur Entsündigung die vorhin aus v. 4–7 beschriebene Ceremonie vollzogen werden (v. 48—53). — Bei D, a, α: Der vom Schleimflusse wider gesund gewordene Mann wäscht seine Kleider und seinen Leib mit lebendigem Wasser und läßt durch den Priester von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer darbringen (3 M. 15, 13—15). Die von

Digitized by Google

diesem Kranken direkt oder indirekt verunreinigten Personen brauchen bloß ihre Kleider und ihren Körper zu waschen (v. 5—11). Unter den von ihm verunreinigten Geräten werden die irdenen zerbrochen, die hölzernen mit Wasser abgespült (v. 12). Bei D, a, β soll die durch unwillkürlichen Samenerguss bewirkte Unreinigkeit bei den Personen durch Waschung des Leibes, bei den davon betroffenen Kleidern oder Lederstücken durch Waschung beseitigt werden (3 M. 15, 16—18). Bei D, b, α, also dem menstruierenden Weibe, sind für dieses selbst keine Reinigungen angegeben, sondern nur gesagt, dass die von der Menstruierenden indirekt verunreinigten Personen ihre Kleider und Körper waschen sollen (3 M. 15, 21 f.). Weil aber der außergewönliche Blutfluss eines Weibes (D, b, β) nur als eine vom regelmäßigen Blutfluss temporell verschiedene, aber mit ihm im Grade der verunreinigenden Kraft und in den verunreinigenden Wirkungen gleiche Erscheinung angesehen wird (v. 25 f.), so ist als Meinung des Gesetzgebers anzunehmen, dass für das menstruierende Weib dieselben Reinigungen gelten sollen, welche für die am unregelmäßigen Blutfluss leidende Frau vorgeschrieben werden. Diese sind, dass das blutflüssige Weib 7 Tage nach Stillstand ihres Blutflusses durch Priester von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer darbringen lassen soll (v. 29 f.). Bei E, a: Wer ein Aas von unreinen Tieren trägt, soll seine Kleider waschen (3 M. 11, 25. 28); hölzernes Gefäß, Kleid, Sack oder Gerät, auf welches ein Aas fällt, ist bis zum Abend in Wasser zu tun (v. 32), irdene Gefäße, Ofen und Kessel sind zu zerbrechen (v. 33. 35). Bei E, b: Wer ein Aas von reinen Tieren trägt, soll seine Kleider waschen (3 Mos. 11, 40). Bei E, c, also bei Totenverunreinigung: eine rote, fehlerlose, noch uneingespannte Kuh soll vor dem Priester geschlachtet, von ihrem Blute auf das Heiligtum siebenmal gesprengt, dann die Kuh, wie sie ist (Fell, Fleisch, Blut und Mist), verbrannt und dabei vom Priester Cedernholz, Ysop sowie Karmesinwolle auf die brennende Kuh geworfen werden (4 M. 19, 1—6). Die davon gewonnene und an einem reinen Orte aufbewarte Asche soll, in lebendiges d. h. fließendes Wasser geschüttet (v. 17), Wasser des Abscheues, d. h. das zur Beseitigung von Unreinigkeit bestimmte Wasser sein (v. 9). מֵי נִדָּה ist auf die angegebene Weise gemäß dem Sprachgebrauche des Alten T.'s zu fassen, denn נדה heißt überall „das Abscheuliche, die Unreinigkeit", von נדד; also kurz „Unreinigkeitswasser". Ebenfalls von diesem Stamme, aber in näherem Anschluß an dessen Grundbedeutung „bewegen, sich bewegen" wird das Wort abgeleitet, wenn Abenesra übersetzt רחוץ [= richchûg] und Qimchi im ספר השרשים sagt: Und es wurde מי נדה genannt, weil das Wasser nötig für das Bedürfnis der Entfernung (ריחוק) war. Dagegen, und zwar vielleicht aus Scheu vor dem schwierigen privativen Objektsgenitiv, von נָדָא oder נָדֵי, dem aramäischen Äquivalent des hebr. נזה (Aphel, Hiph. הִזָּה, אַזֵּי) „spritzen" ist das hier stehende Wort נדה abgeleitet worden, wenn schon das Thargum Onk. sagt: מֵי אַדְיוּתָא [aqua sparsionis]; LXX: ὕδωρ ῥαντισμοῦ; Vulg.: aqua aspersionis; Raschi: מי הזויה; Luther: Sprengwasser. Damit sind der an Toten direkt oder indirekt Verunreinigte sowie die Behausung des Toten und ihre Geräte am 3. und 7. Tage nach der Verunreinigung mittelst eins Ysopbüschels zu besprengen, und der Besprengte hat am 7. Tage noch seine Kleider zu waschen (v. 12 f. 17—19). Das Letzterwänte hat auch derjenige zu tun, welcher die Asche bereitet, aufbewart und später verwendet (v. 7 f. 10. 21). Der fungirende Priester und derjenige, welcher die rote Kuh verbrannt hat, sollen überdies auch ihre Leiber im Wasser baden (v. 7 f.). (Der Nasiräer, welcher sich one Absicht, durch Schuld der Umstände an Toten verunreinigt hat, soll am 8. Tage nach seiner Verunreinigung von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer und dann noch bei der notwendigen Erneuerung seines alten Gelübdes ein järiges Lamm als Schuldopfer durch den Priester darbringen lassen 4 M. 6, 9—12). Von heidnischer Beute ist alles nicht leicht Verbrennende im Feuer ab

Digitized by Google

zusengen und durch Reinigungswasser zu entsündigen, alles leicht Verbrennende aber durch Wasser zu ziehen, und eine die heidnische Beute berürende Person soll am 7. Tage ihre Kleider waschen (4 M. 31, 23 f.).

Wenn nun das Verhältnis der einzelnen Unreinigkeiten und der zu ihrer Beseitigung geforderten Reinigungen betrachtet wird, so ist der richtige Grundsatz nicht der von Maimonides, Mor. neb. 3, 47 angegebene, sondern dieser, dass von der relativen Ähnlichkeit eines Unreinigkeitszustandes mit dem Tode die Komplizirtheit der für jede Unreinigkeit geforderten Reinigungen abhängt. — Was die endlich noch aufzuwerfende Frage, weshalb nur bei manchen Unreinigkeiten Opfer gefordert sind, betrifft, so ist der Grund, weshalb bei der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen und bei der an außergewönlichem Blutfluss leidenden Frau als Abschluss der Reinigung ein Opfer gefordert ist, folgender. Diese vier Fälle der Unreinigkeit sind diejenigen (vgl. S. 622), bei welchen wegen der verschiedenen Stadien (wie bei der Wöchnerin), wegen der Stärke des Eindringens der Unreinigkeit in den Körper (beim Aussätzigen), oder wegen der Langwierigkeit des unreinen Zustandes (beim Schleimfluss und außerordentlichen Blutfluss) der Grad der Todesähnlichkeit als der höchste galt, und daher nach der Beseitigung der positiven Unreinigkeit, während welcher der Kranke verunreinigende Wirkungen ausübte, noch durch Darbringung eines Opfers die negative Unreinigkeit, während welcher dem Kranken die Fähigkeit zur Ausübung des Gottesdienstes mangelte, aufgehoben werden musste. — Zusatz über Reinigungen für besondere Lebenslagen: a) Das Waschen der Kleider (2 M. 19, 10); b) das Waschen des Körpers, insbes. auch der Hände und Füße (2 M. 30, 19—21; 3 M. 8, 6; 1 M. 18, 4).

II, 2: Auf welchen Anschauungen beruht die reinigende Kraft der bei den Reinigungen verwendeten Stoffe und vollzogenen Handlungen? — a) Keiner Deutung bedarf das Vernichten unreiner Dinge. Ob diese Vernichtung durch Niederreißen, oder durch Zerbrechen, oder durch Verbrennung geschah, macht für ihre Bedeutung keinen Unterschied. — b) Das Absengen mit Feuer ist leicht verständlich, da das Feuer als ein von Schlacken läuterndes Mittel öfters im A. T. erscheint (Ps. 12, 7 ꝛc.). — c) Weshalb bei der Beseitigung der ethisch-ästhetischen Unreinheit mit Wasser gebadet, gewaschen, durchs Wasser gezogen, ins Wasser getan wurde, ist an sich begreiflich, weil die genannte Unreinigkeit auch eine ästetisch-physische Basis hatte, diese also, gleich der bloß äußerlichen Unreinheit, durch das von der Natur dargebotene Säuberungsmittel, das Wasser, zu entfernen war. Dass allemal lebendiges, d. h. fließendes Wasser, als im Gegensatz zum mehr oder weniger selbst schmuzigen, stehenden Wasser „an und für sich schon reinigendes Wasser“ (Köhler S. 411) vom Gesetzgeber gemeint ist, wenn auch nicht (wie 3 M. 15, 13 geschieht) das „lebendig“ ausdrücklich dabei steht, wie Bähr II, 491 warscheinlich findet, ist möglich. — d) Die von der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen und der Blutflüssigen geforderten Brand- und Sündopfer haben ihre gewönliche Bedeutung. Siehe Bd. XI, S. 55. — e) In der Reinigung des Aussätzigen weisen alle Materialien und Handlungen auf den gewaltigen Fortschritt hin, den die zu reinigende Person aus der schrecklichen Todesnähe in die fröhliche Gemeinschaft des unverkümmerten Lebens gemacht hat. Schon Bähr hat im Anschlusse an Bochart in Bd. II (1839), S. 515 gezeigt, dass die beiden zu schlachtenden Vögel nicht mit den Rabbinen (auch Vulg.: passeres) als Sperlinge zu fassen seien, dass sie aber jedenfalls durch die ausdrückliche Hinzufügung des „lebendig“ als solche Vögelchen hingestellt seien, welche in voller, ungeschwächter Lebenskraft sich befanden, durch Lebendigkeit und Lebensfülle sich gewissermaßen auszeichneten. Cedernholz ferner ist ein Bild der Unverweslichkeit; der Karmesinfaden (τὸ κλωστὸν [Gespinnst] κόκκινον 3 M. 14, 6 LXX) ein Bild der Lebensblüte; der Ysop ist ein Reinigungsmittel, wie Ps. 51, 9; vgl. über ihn besonders Furrer in Schenkels Bibellex. V. Durch das Besprengen mit Wasser und Blut, in welches jene 3 Stücke gekommen

Digitized by Google

waren, wurde der Aussätzige gleichsam in Rapport mit den 2 Vögeln gebracht und ihm das zugeeignet, was mit diesen symbolisch geschah (Bähr II, 518). Die Freilassung des einen lebendigen Vogels auf freiem Felde stellt die künftige freie Bewegung des bisherigen Aussätzigen in der menschlichen Gesellschaft dar. Das zur Aufhebung der negativen Unreinigkeit (oben S. 622 f.) darzubringende Schuldopfer, welches auch sonst zur Aufhebung der Totenverunreinigung dient (3 M. 5, 2 f.; 4 M. 6, 12), wird durch das ihm beigegebene Speisopfer als Weihopfer bezeichnet (Bähr II, 522), und diese Aufhebung der Ausschließung des früheren Aussätzigen vom Gottesdienste ist überhaupt eine Parallele zu der Weihe der gottesdienstlichen Personen (3 M. 8, 10—12. 23 f.). — e) Bei der Beseitigung der Totenunreinigkeit kommt die rote, d. h. rotbraune Farbe der Kuh wieder (wie beim Karmesin) als Symbol des im Blute seinen nächsten Quell besitzenden (3 M. 17, 11) Lebens in Betracht. Indem sie noch nicht vom Joche gedrückt worden war, war sie ein Bild der jungfräulichen Volkkräftigkeit; vgl. Movers, Opferw. d. Karth. S. 45, welcher außer 5 M. 21, 3 noch Ilias 10, 293; Ovid. Fasti 3, 375 f.; 4, 333 f. vergleicht. Ob die Schlachtung dieser roten Kuh als Darbringung eines Sündopfers vom Gesetzgeber gemeint sei, oder nicht, ist streitig. Das erstere urteilen fast alle bis auf Keil, Arch. 1875, S. 309, Delitzsch, Art. „Sprengwasser" in Riehm's HWB, 1882, S. 1532, Öhler § 142; das letztere Lund S. 683; v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, 289, A. Köhler S. 410, Anm. 3; wie es scheint, auch H. Schultz, S. 399 „Wasser mit heiliger Asche vermischt." *α*) Dafür, daß die rote Kuh als ein Sündopfer dem Gesetzgeber gegolten habe, führt man an, daß durch das 7malige Sprengen eines Teiles ihres Blutes in der Richtung auf das Heiligtum hin das Schlachten und Verbrennen der Kuh als ein Opfer charakterisirt werde (Keil). In der Tat wurde durch jenes Sprengen die Schlachtung zu einer Opferung, denn man kann nicht sagen, daß durch jene Blutsprengung nur von dem fungirenden Priester die Beziehung seiner Amtshandlung zum Heiligtum angedeutet wurde. Das andere Argument, nämlich es werde die rote Kuh ausdrücklich Sündopfer genannt, könnte für sich selbst nicht den Ausschlag geben. Denn freilich ist in v. 9 nicht, wie Köhler will, die Asche (der אֵפֶר) als Feminin betrachtet, sondern, wie schon הַיֹּצֵאת auf den Hauptgegenstand des ganzen Contextes (die פָּרָה) als auf das logische Subject geht, so ist auch das הִוא richtig von den Punctatoren als hi ausgesprochen worden. Freilich ist demnach in v. 9 die Kuh selbst als חַטָּאת bezeichnet, aber dieses Wort könnte hier, obgleich sonst nirgends (auch nicht 4 M. 8, 7, wo es „Entsündigung" heißt und Wasser aus heiligen Becken gemeint ist 5, 17; 3 M. 8, 6), auch „Entsündigungsmittel" bedeuten. Und diese Bedeutung könnte sogar in v. 17 festgehalten werden, wo man also auch schließlich übersetzen könnte „Staub von der Verbrennung des Entsündigungsmittels *κατ' ἐξ.*" Es ist aber zuzugestehen, daß diese Annahme, חטאת habe in 4 M. 19 einen ganz besonderen Sinn, schwierig ist. *β*) Die Gründe, welche beweisen sollen, daß die Schlachtung der Kuh nicht Darbringung eines Sündopfers sei, sind die Umstände, daß die Kuh nicht im Heiligtum geschlachtet, ihr Blut nicht an den Altar oder gegen den Vorhang hin gesprengt und nicht die Fettstücke von ihr auf dem Altar verbrannt wurden. Jedoch hat Bähr II, 497 schon im allgemeinen dagegen bemerkt, daß dieses Opfer um seiner besonderen Bestimmung willen auch besonders behandelt worden sein könne; vgl. weiter Kurtz, Theol. Stud. u. Kr. 1846, S. 688. Auch hat Delitzsch in Riehm's HWB. S. 1532 darauf hingewiesen, daß es auch bei den Opferthieren des Bundesschlusses 1 M. 15 bei der sacratio, one Hinzutritt der oblatio, bleibe. — Cedernholz, Ysop und Karmesinwolle (ξύλον κόκκινον Hebr. 9, 19) kommen hier wieder (vgl. S. 632) als Bilder der Unverweslichkeit, als Arznei gegen Unreinigkeit und als Symbol des Lebens in Betracht.

III. Nachkanonische Gestaltung und Giltigkeitsdauer der altestl. Unreinigkeitsvorstellungen und Reinigungsceremonien.

1) Spätere Ausbildung. Nachdem, durch Gottes Strafstrenge zum

Digitized by Google

Bußernst getrieben, Israel zu Esra's Zeit sich zur Befolgung auch der im Pentateuch vorliegenden Reinigkeitsvorschriften verpflichtet hatte, sind von der Schriftgelehrsamkeit nicht blos die einzelnen möglichen Fälle der im Kanon ausdrücklich gegebenen Anweisungen aufgesucht, sondern auch in ihnen nicht bestimmt enthaltene Folgerungen aus denselben abgeleitet werden. Sowol diese die altteſtl. Vorschriften detaillirende Kasuistik als die dieselben steigernden Consequenzmachereien stehen (im 2. Tractat des 5. Seder und) im 6. Seder (ordo) der Mischnah. — a) Jene 2. masséketh (Tractat) des 5. Seder handelt von den Chullin, d. h. den profanitates oder profana, nämlich den unreinen Tieren, welche nicht gegessen werden dürfen. Vgl. auch noch Edujoth 5, 1. Die oben in I, 1 gemäß dem A. T. beobachtete Reihenfolge der Unreinigkeiten läßt uns im 6. Seder der Mischnah zunächst auf den 7. Tractat achten, weil dieser die Unreinigkeit der Wöchnerinnen und der Menstruirenden behandelt: die Niddah. Da wird in Kap. 1 darüber gesprochen, bei welchen Frauen das Menstruationsblut vom Augenblick der Warnehmung, nämlich des Blutes, Verunreinigung hervorbringt, und bei welchen Frauen von der letzten Untersuchung 24 Stunden rückwärts die 7tägige Verunreinigungszeit beginnt. In Kap. 2, welches mit dem zusammenfassenden Satz „Je mehr Untersuchung [näml. der Frau in Bezug auf den wahren Beginn ihrer Menstruation], desto lobenswerter ist die Frau" anfängt, heißt es z. B.: „Fünferlei Blut an der Frau ist unrein" ꝛc. Das 3. Kap. beginnt: „Eine Frau, die ein Stück Fleisch unzeitig zur Welt bringt, ist, wenn Blut dabei, unrein. Cap. 4 fängt an: „Die Kuthäerinnen [Samaritanerinnen] sind menstruationsunrein von der Wiege an ꝛc., und die Sadducäerinnen sind, so lange sie in den Wegen ihrer Väter gehen, den Kuthäerinnen gleich ꝛc." — Eine wie starke Macht die Gesetze der Reinigkeit im Bewußtsein des späteren Israel gebildet haben, erhellt z. B. daraus, daß man die heiligen Schriften, um sie vor Profanirung zu schützen, als eine die Hände verunreinigende Sache bezeichnete; Jadajim 3, 5; vgl. z. B. Fürst, der Kanon des A. T. nach Talmud u. Midrasch (1868), S. 83; bes. Charles Wright, The Book of Koheleth, 1883, page 470—474. — Proben der den Juden quälenden Verunreinigungsfurcht siehe auch bei Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben z. Zeit Jesu, 2. Aufl. 1875, S. 29. 30. 39. — Auch giebt im 6. Seder der Mischnah der 10. Tractat (טבול יום) viele Fälle an, in welchen der tebûl jom, d. h. der, welcher wegen nur eintägiger Unreinigkeit ein Tauchbad zu nehmen hat, eine Unreinigkeit hervorruft. — Ich erwähne noch etwas über die im A. T. selbst nicht genannte Unreinigkeit heidnischer Häuser (vgl. Joh. 18, 28; Apostelg. 10, 28). Der 6. Seder der Mischnah sagt im 2. Tractat (Oholoth), Cap. 18, Abschn. 7: „Die Wonungen (אהלות) der Heiden sind unrein. Wie lange muß einer [von den Heiden] in ihnen sein, sodaß eine Untersuchung nöthig ist? 40 Tage; sogar wenn kein Weib bei ihm ist; wenn aber ein Knecht oder ein Weib ihn beobachtet, so ist keine Untersuchung nötig." Indem dieser Satz im Tractat „Zeltungen" steht, ist sicher die Meinung ausgesprochen, daß die Unreinigkeit heidnischer Häuser mit der Totenverunreinigung zusammenhängt, denn nur diese macht (oben S. 620) auch die Behausung des Toten zu einem verunreinigenden Gegenstand. Und indem die Mischnah hinzufügt: „Sogar wenn keine weibliche Person bei dem heidn. Bewoner ist", hat sie auch angedeutet, woher die Totenunreinigkeit der heidn. Behausung rüren könnte, näml. daher, wie der Kommentar zur Mischnahstelle sagt: שקוברין בבתיהן, d. h. weil sie begraben ihre Frühgeburten in ihren Häusern. — Auch die Motivirung, welche die allerdings schon im A. T. (S. 621) ausgesprochene Unreinigkeit heidnischen Landes durch Jose ben Joezer (vgl. Delitzsch, Luth. Zeitschrift 1874, S. 2) gefunden hat, als sei heidn. Land so unrein, wie der Totenacker, widerstrebt dem Geiste des A. T. selbst. Diese Wendung des altisrael. Gedankens ist eine Etappe auf der Bahn der Veräußerlichung altteſtl. Begriffe in der judaistischen Periode. Denn heidn. Land u. heidn. Häuser hätten den Juden aus dem Gesichtspunkt von Am. 7, 17 unrein, d. h. unheilig, greuelhaft sein müssen, und er hätte nicht durch den Ge-

Digitized by Google

danken an eine im heidn. Land oder Hause möglicherweise begrabene Leiche sich die Unheiligkeit des heidn. Gebietes erklären und verstärken sollen. Doch hat das nachkanonische Judentum auch für die richtige Wurzel der Unreinigkeit des Heidentums, näml. dessen sarkische Sinnesart, nicht die Augen ganz verschlossen gehabt, vgl. Weber S. 67 f. — Wie sehr man Erzeugnisse der Heidenländer als unrein ansah, ersieht man daraus, dass Judith beim Gang in das feindliche Lager reines Brod mitgenommen haben soll (10, 5; 12, 3. 9. 19). Die Mischnah sagt im 4. Seder, und zwar im Tractat Abodah zarah (Abfall zu heidn. Cultus), Cap. 2, § 6: „Folgende Dinge der Ausländer sind untersagt . . . .: Milch, welche ein Ausländer gemolken hat, one dass ein Israelit es sah, und das Brod und das Öl derselben; Rabbi [Jehuda] und sein Gerichtscollegium haben das Öl [wieder] erlaubt [weil man sah, dass das Verbot nicht durchzuführen war]; von ihnen Gekochtes und Eingeschlagenes, worein sie Wein und Essig zu tun pflegen ꝛc.“ — b) Auch die Art und Zal der Reinigungen durch Wasser gestaltete sich um und steigerte sich. Vgl. im 6. Seder der Mischnah den 6. Tractat Miqwaoth, welcher im 1. Cap. beginnt: „6 Abstufungen gibt es unter den Wassersammlungen (מקואות), deren eine immer wichtigere Eigenschaft hat, als die andere.“ Über die Reinigung der Aussätzigen nach thalmudischem Detail vgl. die Schilderung bei Delitzsch, Durch Krankheit zur Genesung, 2. Aufl. S. 100 ff. — Das Händewaschen als Reinigungsceremonie vor dem Essen kommt im A. T. nicht vor. Die Mischnah handelt davon im 6. Seder, im 11. Tractat: ידים. Das Wasser, womit man die Hände bis zum Gelenke zu begießen hat, muss wenigstens $^1/_4$ Log betragen; das Begießen kann mit jeder Art Gefäß geschehen, sogar aus Kuhmist, Stein und Erde, nicht aber mit Wandstücken der Gefäße ꝛc. ꝛc. Diese lotio manuum vor dem Essen war eine *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Matth. 15, 2. — Jeder Blutsprengung musste die Reinigung durch ein Tauchbad vorausgehen (Kerithoth 9ª: אין הזאה בלא טבילה), und da bei der Aufnahme von Proselyten der Gerechtigkeit neben der Beschneidung auch die Blutsprengung geschehen musste, so sahen die Schriftgelehrten (und so auch noch mit Recht z. B. Hamb. I, 858; Schürer in Riehm's HWB. S. 1241ᵇ) in der Verbindung von 2 M. 24, 5 und 4 M. 15, 14—16. 29 die alttestl. Grundlage für das Tauchbad der Proselyten (Kerithoth 9ª: „Eure Väter sind nicht aufgenommen worden in den Bund, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Blutsprengung, so sollen auch sie [die Gērîm] nicht aufgenommen werden, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Blutsprengung“). — c) Nicht mit gleichem Eifer beteiligte sich Israel in seiner Gesammtheit an diesen rigorosen Reinigkeitsbestrebungen. Religiöse Lauheit und die vis inertiae, also verwerfliche Eigenschaften, haben einen Teil der Anhänger des alten Bundes zur Laxheit geführt. So heißt es in Bezug auf die Zeit des Exils Tob. 1, 10 f.: „*Πάντες οἱ ἀδελφοί μου καὶ οἱ ἐκ τοῦ γένους μου ἤσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν, ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχήν μου μὴ φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν.*“ Wie von den heidenfreundlichen Volkgenossen die Frommen des Exils, so haben sich auch später vom sog. 'Am haâreẓ (dem weltlich gesinnten Volksteil) die Thalmîdê chakhamim, d. h. die Israeliten, welche im Gesetz studirten und nach seiner strengsten Erfüllung trachteten, als eine besondere Genossenschaft (Chaberim) abgeschlossen. Die strengsten waren die Chasidim, חֲסִידִים, pii, vgl. Hamb. II, S. 134. Die Essäer haben noch mehr, als die das Händewaschen vor dem Essen urgirenden Schriftgelehrten und Pharisäer, die Reinlichkeit, die phys. Sauberkeit, dieses secundäre Moment der alttestl. Reinigkeit, zu einem primären, selbständigen, absoluten gemacht. Lucius (Der Essenismus 1881) hat nicht beachtet, dass das religiös-ethische Merkmal das ausschlaggebende Moment bei der ethisch-ästhetischen Unreinigkeit ist, wofür 3 M. 5, 2 f. ein Sühnopfer gefordert ist, wenn er (S 100) daraus die Ängstlichkeit der Essäer bei der Verrichtung ihrer Notdurft ableiten wollte. Man könnte aber das Reinlichkeitsstreben der Essäer als Extrem der Reinlichkeitstendenz der Pharisäer und den genannten einzelnen Punkt aus falscher

Digitized by Google

Generalisirung (oben S. 622) von 5 M. 23, 12—14 beduciren. Und was die Tauchbäder der Essäer anlangt, so muss man mit Hamb. II, 174 daran erinnern, dass „Essäer neben Hemerobaptisten bei Hegesipp aufgezählt werden, ganz wie im Thalmud Toble schachrith, Morgentäufer". Auch die Chasidim der Jetztzeit in Polen ꝛc. unterziehen sich einer Waschung jeden Morgen vor dem Gebet.

2) Giltigkeitsdauer. Um zu erkennen, dass die alttestl. Unreinigkeitsvorstellungen und Reinigungen in den Jarhh. zunächst vor und nach Chr. noch bestanden haben, brauchen wir uns nur an 1 Macc. 1, 62 f., 2 Macc. 6, 18 (Eleasar); 7, 1 ff. (die 7 Brüder); 11, 31; Tac., Hist. 5, 4. 5 zu erinnern. Auch bietet ja der ganze 6. Hauptteil der Mischnah (um 180 p. Chr. redigirt) eine Fortbildung der alttestl. Unreinigkeitsgesetze. Aber es ist sehr bezeichnend, dass in den etwa 350, resp. etwa 450 redigirten Gemaren vom 6. Seder der Mischnah nur der 7. Tractat (Niddah) eine Behandlung erfaren hat. Vgl. Buxtorf in seiner recensio operis talmudici (1640 zum 2. Male herausgeg. zusammen mit de abbrev. hebr.) p. 231. Als positive Aussage über die spätere Giltigkeit der alttestl. Reinigkeitsvorschriften giebt Hamb. I, S. 874 dies: „Im allgemeinen hatten diese Bestimmungen nur Bedeutung, so lange der Opfercultus bestand, und ein Jarh. nach der Zerstörung des Tempels, wo man die Wiederherstellung desselben sehnlichst erwartete; aber in den Jarhunderten nachher hörten sie in ihren Hauptverordnungen auf, und es blieben nur noch bestehen in geringerem Maaßstabe die über die Wöchnerin, Menstruation und andere Blutflüsse der Frau; ferner dass man nach Berürung einer Leiche sich die Hände wasche, der Aaronid (כהן) nicht im Hause weile, wo ein Toter liege u. a. m. So wird schon die Todeszeit des Lehrers R. Gamaliel gegen das 50. Jar nach der Zerstörung des Tempels als die Zeit genannt, wo die Beobachtung der Reinigkeitsgesetze aufhörte (Sota 49: משנת ר"ג בטלה טהרה)". Genauer heißt es dort 49ᵃ: Seitdem R. Gamaliel der Alte tot ist, hat aufgehört die Ehre des Gesetzes und ist gestorben die Reinheit. — Teils infolge der prinzipiellen Erklärungen, die von Christus, trotzdem er zunächst und hauptsächlich gegenüber noch nicht bekehrten Personen (Matth. 8, 4; Luc. 17, 14) die Reinigkeitsvorstellungen seiner Zeit unangefochten ließ, über die Vergeistigung der alttestl. Religiosität und Ethik ausgingen (Matth. 5, 17. 21 ff. — 7, 12; 11, 30; 12, 8; 15, 11); teils infolge der Wirksamkeit des Paralleten, welcher die Jünger an das neue geistige Fundament der christl. Religiosität erinnerte (Joh. 14, 26) und durch Vision den Petrus lehrte, dass der Unterschied der Speisen im christl. Aon der Heilsgeschichte seine Auktorität verloren hatte (Apostelgesch. 10, 15), ist auch von den Judenchristen, die zum großen Teil noch Eiferer um das Gesetz waren (Apostelg. 21, 20), ein Teil schon frühzeitig zum „Essen mit den Heiden[christen]" (Gal. 2, 12) bekehrt worden, dem Gesetze abgestorben, um Gotte zu leben (v. 19), indem sie Christus als neuen lebendigen Gesetzgeber in ihre Seele aufnahmen (v. 20). Der Wegzug dieses judenchristl. Teiles der ersten Christenheit aus Jerusalem und die Zerstörung des Tempels waren wenigstens für die milder gesinnte Fraktion desselben eine Anleitung dazu, die lex caerimonialis des A. T. mit dem Verfasser des Briefes an die Hebräer (9, 1 ff.) in der Christenheit für vervollkommnet d. h. vergeistigt zu halten. Über die schroffere Fraktion der Judenchristen vgl. oben Bd. IV, 16. Die Kirche Christi weiss also zwar, dass der Tod der Sünde Sold ist (Röm. 6, 23) und seufzt nach Erlösung von dem Leibe dieses Todes (7, 24), aber sie hält nicht den körperlichen Tod und alle demselben ähnlichen Symptome des Leibeslebens für das am meisten zu fliehende Übel, sondern den geistlichen und den ewigen Tod Matth. 8, 22; Luc. 9, 60: Lass die Toten ihre Toten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes!

Literatur: Die Commentare zu Leviticus und Numeri; — John Spencer De legibus Hebraeorum ritualibus (1685), am besten herausgegeben von Pfaff, Tubingae 1732, pag. 182 ff. 482 ff. 773 ff. 1174 ff.; auch in Ugolini's Thesaurus antiquitatum sacrarum, XXII, pag. 929 ff. und die Gegenschrift J. H. Maii dissertatio de lustrat. et purif. Hebr. bei Ugolini l. c. pag. 931; Lund, die

Digitized by Google

alten jüd. Heiligtümer, Hamburg 1695 ꝛc.: J. D. Michaelis, Mos. Recht, IV, S. 220 ff.; J. L. Saalschütz, das Mos. Recht mit Berücksichtigung des spätern Jüdischen, 1846. 48; 2. Aufl. 1853, Cap. 22—32; Weber, System der altsynagogalen Theologie 1880, S. 61 ff. 267 f.; Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heutigen Juden, Erlangen 1748, 4. Teil; Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, II (1839), S. 454—522; De Wette, Archäologie, 4. Aufl. (1864) von Räbiger, § 188 ff.; Keil, Handb. der bibl. Arch., 2 Aufl. 1875, § 56 ff.; Ewald, Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg. 1866, S. 192 ff.; Fr. Wilh. Schultz in Zöckler's Handb. d. theol. Wissenschaften I (1882), S. 239 ff.; Aug. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. I (1875), S. 409 ff.; — die altteſtl. Theologien von Oehler, 2. Aufl. 1882, § 142 f.; Herm. Schultz, 2. Aufl. 1878, Cap. XXIII; Hitzig, herausgeg. von Kneucker 1880, S. 98 f.; — die Monographien hauptsächlich von J. G. Sommer in dessen bibl. Abhandlungen 1846, S. 183—367: Rein und Unrein nach dem mos. Gesetze; J. H. Kurtz, Über die symb. Dignität des in Num. 19 zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus, Theol. Stud. u. Krit. 1846, S. 629 ff.; Graf Baudissin, Studien zur Sem. Religionsgesch., 2. Heft (1878), S. 90 ff.; Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung, II (2. Aufl. 1882), S. 91 f.; — endlich die einschlägigen Artikel von Winer in s. Realwörterb., 3. Aufl. 1847; von Schenkel in seinem Bibellexicon, 5. Bd. 1875; von Kamphausen in Riehms Handwörterb. des bibl. Altertums, 14. Lief. 1880, vgl. auch Riehm selbst im Art. „Strafrecht" Nr. 3. 4 (1882); von Hamburger in s. Realencyklopädie für Bibel und Thalmud, 1. Bd., die bibl. Artikel enthaltend, vollendet 1870; 2. Bd., die talmudischen Artikel enthaltend 1874—1883. Viele, blos einmal erwänten Quellen stehen im Artikel selbst an den betreffenden Stellen. **Fr. Eduard König.**

Reland, Hadrian, geb. 17. Juli 1676 im Dorfe Ryp bei Alkmaar, wo sein Vater Prediger war, besuchte die Schule und Universität in Amsterdam, wohin er mit seinem Vater übersiedelte. Mit großem Eifer und bestem Erfolge legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, namentlich des Arabischen, Persischen und Malaiischen, welches letztere er zuerst in den Kreis wissenschaftlicher Behandlung zog. Daneben trieb er unter dem berühmten Graevius römische und griechische Antiquitäten, und diese Verbindung philologischer und antiquarischer Studien ist es, welche seine späteren Schriften so vorteilhaft auszeichnet. Nachdem er eine Professur in Lingen ausgeschlagen hatte, folgte er 1699 einem Rufe nach Harderwyk, welches er aber bald verließ, um den Lehrstul der orientalischen Sprachen und der kirchlichen Altertümer zu Utrecht einzunehmen, den er denn auch bis zu seinem am 5. Februar 1718 an den Pocken erfolgten Tode behauptete. Trotz seines kurzen, nur 42järigen Lebens hat er doch eine Anzal von Werken herausgegeben, die, durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und besonnenes Urteil ausgezeichnet, seinen Namen der Nachwelt überliefert haben und noch jetzt ihren Wert behaupten. Die eigentlich philologischen Arbeiten (Galathea, Lusus politicus, Amsterd. 1701, 8°, eine gegen seinen Willen veröffentlichte Jugendarbeit; Epictetus et Cebes graece cum not. Meibomii. Traject. 1711, 4°; Enchiridion studiosi, arabice conscriptum a Borhaneddino Alzernouchi c. duplici versione latina etc. Traject. ad Rhen. 1708, 8°; Oratio pro lingua Persica. Traj. 1701, 4°) übergehend, füren wir hier nur folgende, der Theologie angehörige Schriften Relands nach der Reihenfolge ihres Erscheinens an: 1) Analecta Rabbinica, comprehendentia libellos quosdam singulares etc. in usum collegii Rabbinici. Ultraject. 1702. Er ließ darin folgende für das Studium des Rabbinischen förderliche, seltener gewordene Schriften wider abdrucken: G. Genebrardi, Isagoge Rabbinica nebst Meditationes und Tabulae Rabb.; C. Cellarii, Institutio Rabbinica; J. Drusius, De particulis rabbin.; Index commentariorum Rabbinicorum, qui in S. Codicem aut partes eius conscripti sunt; J. Bartoloccii, Vitae celebriorum Rabbiniorum; R. D. Kimchii, Commentarii in X Pss. priores cum vers. lat. — 2) De religione Mohammedica, libri duo. Traject. 1705, 8°. Edit. alt. auctior. 1717. In dieser Schrift will er die bis dahin gäng

Digitized by Google

und gäben, zum teil in der wunderlichsten Weise entstellten Ansichten über die Religion Muhammeds berichtigen, um von da aus eine eingehendere, auf das wahre Wesen der beiden Religionen basirte Bekämpfung des Islam durch das Christentum anzubauen. Zu diesem Behufe gibt er im ersten Buche ein Compendium theologiae Mohammedicae, arabice et latine; im zweiten Buche (agens de nonnullis quae falso Mohammedanis tribuuntur) geht er die einzelnen Punkte der muhammedanischen Dogmatik durch, um die darüber bestehenden falschen Ansichten zu widerlegen und durch richtige zu ersetzen. So erscheint er, oberflächlich betrachtet, allerdings fast als Kämpfer für Muhammed, und blinder Eifer hat ihm dies auch wirklich zum Vorwurf gemacht. Das Werkchen hat Übersetzungen ins Deutsche und Französische erlebt und gilt noch jetzt vielfach als Grundlage für eine Darstellung der muhammedanischen Dogmatik. — 3) Dissertationum miscellanearum partes tres. Traject. 1706—1708, 3 Voll. 8°. Neue Ausg. 1713. Es sind 13 Abhandlungen, in denen sich eine gediegene und mannigfaltige Gelehrsamkeit zeigt. Die für die Theologie wichtigeren sind: I. De situ paradisi terrestris; II. De mari rubro; III. De monte Garizim; IV. De Ophir; V. De Diis Cabiris; VII. De Samaritanis; VIII. De iure militari Mohammedanorum contra Christianos bellum gerentium. — 4) Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum. Traj. 1708 und öfter, auch in Ugolini Thes. II. mit Anmerkungen vom Herausgeber. Bemerkungen dazu von: Rau, Notae et animadversiones in Relandi Antiqq. Herborn. 1743, 8°. Zuletzt herausgegeben mit den Bemerkungen Ugolinis und Raus v. G. J. L. Vogel, Halle 1769, 8°. Das seiner Zeit viel gebrauchte Büchlein behandelt kurz und sachlich nach dem A. T., dem Talmud und den Rabbinen die heiligen Orte, Personen, Sachen, Zeiten. — 5) Dissertationes V. de numis veterum Hebraeorum, qui ab inscriptarum literarum forma Samaritani appellantur. Ultraj. 1709, 8°. Die drei ersten davon erschienen vorher schon besonders in Amsterdam 1701 und 1704. — 6) Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, in tres libros distributa. Ultraject. 1714, 4°. Edit. alt. Norimberg. 1716, 4°; auch in Ugolini Thes. VI, das bedeutendste Werk Relands, in welchem er eine so umfassende Gelehrsamkeit und einen so feinen Scharfsinn und Combinationsgabe darlegt, dass dasselbe bis auf den heutigen Tag als Grundlage für die alte Geographie Palästinas gilt. Zusätze dazu gab Harenberg in: Miscellanea Lipsiensia nova. Tom. IV—VI. Ritter (Erdkunde XV, 1, S. 60) nennt dieses Werk „die erste kritische Grundlage aller neueren wissenschaftlichen Bearbeitungen der Geographie des gelobten Landes“ und sagt: „durch Reland sei die Masse von Materialien — in anderen Werken one Sichtung zusammengebracht — erst brauchbar gemacht worden“, und Diestel (Gesch. des A. T.'s in der christl. Kirche, 1869, S. 465) rühmt mit Recht: „Reland schuf eine feste, gediegene Basis für alle weiteren Forschungen. Unter umfassendster Benutzung aller Quellen, des Josephus, Strabo, Plinius, Eusebius, des Talmud, der Reisen, Münzen, Monumente beschrieb er Palästina nach physischer, ethnographischer, politischer Beziehung und lieferte einen Reinertrag von gründlichem Wissen, wie er in jener Zeit nur möglich war“. 7) De spoliis templi Hierosolymitani in aream Titiano. Traject. 1716, 8°. Neue Ausgabe von E. A. Schulze. Traj. 1775, 8°. — Außer den erwänten Werken hat Reland noch einige andere mit Vorreden und Einleitungen versehen, wie Alting grammatica Hebr.; Decas exercitationum Philologicarum de vera Pronuntiatione Nominis Jehova (Traj. 1707, 8°) u. a., sowie ein juristisches Werk seines 1715 verstorbenen Bruders (Petri Relandi, Fasti Consulares etc., Ultraj. 1715, 8°) herausgegeben. **Arnold† (Kürtschl).**

Religion und Offenbarung. „Religion“ bezeichnet nach dem herrschenden Gebrauche, welchen unsere Sprache von diesem Worte macht, im allgemeinen jedenfalls eine Lebensweise des menschlichen, selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Subjekts, welche bestimmt ist durch die ins Bewußtsein des Subjekts getretene Beziehung desselben zu Gott. Sie hat also ihren Ort im Subjekte selbst; was immer als objektive Voraussetzung für Entstehen und Bestand der Religion anzuerkennen, ja so sehr sie vom Anfang bis zu ihrer Vollen-

Digitized by Google

dung auf objektive göttliche Einwirkung zurückzuführen sein mag, so kann sie selbst doch nur als Sache des Subjekts bezeichnet werden, welches solcher Einwirkung teilhaftig geworden oder in dessen Inneres jenes Objektive übergegangen sei; es ist bloßes Missverständnis, wenn man statt dessen sie schon als eine „Tätigkeit Gottes“ bezeichnet hat. Kein Zweifel kann ferner darüber sein, dass es der innerste Mittelpunkt im Wesen und Leben des Subjekts ist, wo der eigentliche Ort für die Religion gesucht werden muss.

Sofern nun eine solche Lebensweise in allgemeinen Formen als eine einem bestimmten Kreis von Menschen gemeinsame und stetige sich darstellt, redet man von „Religion im objektiven Sinne des Wortes“; sofern bei verschiedenen Kreisen verschiedene Gestaltungen religiösen Bewusstseins und Lebens sich kund geben, redet man von „Religionen“. Man überträgt dann wol den Namen auch auf dasjenige Objektive an und für sich, was eine einzelne Religion anerkennt als göttlich geoffenbarte Wahrheit, auf der sie ruhe, und höhere Norm, nach der das religiöse Subjekt handeln und Gott dienen solle, oder auf das, worin, wie Andere es ansehen mögen, das religiöse Bewusstsein selber sich objektivirt habe; man redet dann von objektiver Religion auch solcher Subjekte, welche an jenes Objektive nur in äußerem Bekenntnis und äußerlicher Sitte sich halten, one durch die Beziehung aufs Göttliche wahrhaft auch in ihrem inneren Lebensmittelpunkte sich bestimmen zu lassen.

Was ist nun aber, während die Religion über die verschiedenen Gebiete des Lebens sich erstreckt und während sie geschichtlich in verschiedenen Gestaltungen auftritt, diejenige Form, welche jener Lebensweise überall und ursprünglich zukommt? was sind diejenigen subjektiven Vorgänge, mit welchen sie ursprünglich eintritt und in deren Stärke und Vollständigkeit wir das Maß wirklicher Religiosität anzuerkennen haben?

Der evangelische Christ empfängt seine religiöse Anregung aus dem göttlichen Worte, wie es niedergelegt ist in der heil. Schrift. Eben in diesem findet er auch die höchsten Aufschlüsse über das Verhältnis von Gott und Mensch, wie es jener Lebensweise zugrunde liegt und zu ihr füren soll und will. Eine ausdrückliche Definition über das, was wir im allgemeinsten Sinne (auch das Heidentum einschließend) Religion heißen, und auch eine Formel, welche jene Fragen mit Bezug auf die christliche Religion in kurzer Zusammenfassung beantworten würde, wird nun in der heil. Schrift nicht aufgestellt. Wol aber weist sie auf diejenigen Elemente des Lebens im einzelnen hin, welche dabei in Betracht kommen müssen, und fürt auf diejenigen Akte und Bestimmungen, durch welche religiöses Leben tatsächlich und zwar in normaler Weise sich verwirklichen soll.

Sehr wichtig ist es, die Beziehung zu beobachten, worin ihre Aussagen über das religiöse Verhalten der Frommen zu der allgemeinen geschichtlichen Entwickelung der biblischen Religion und der an den Fortschritt der Gottestaten sich anschließenden Religiosität stehen.

Der Alte Bund ist zurückzuführen auf das Verhältnis, in welches Gott sich zu Abraham gesetzt hat, und auf das Verhältnis zu Gott, in welches Abraham auch subjektiv durch Gott selbst sich ziehen ließ. Die allgemeinste Aussage über das Verhältnis, in welches er selbst zu Gott sich stellen soll, ist die sittlich religiöse Forderung, dass er „wandle vor Gottes Angesicht und dass er sei תָּמִים“ (1 Mos. 17, 1): gefordert wird, dass er ganz und vollkommen dem göttlichen Sinn und Willen entspreche (תָּמִים), und hiernach ist auch bei jenem „Angesicht“ wesentlich an Gott als den heilig wollenden, gebietenden, zu denken. Voraussetzung von solchem Wandel ferner soll für ihn der Gedanke an Gott als den „Allmächtigen“ sein („ich bin אֵל שַׁדַּי“); dies ist überhaupt der allgemeinste Gottesname, auf welchen das ursprüngliche religiöse Bewusstsein der Patriarchen sich beziehen soll. Allein schon vorher sind von seiten Gottes die gnädigen Zusagen an Abraham ergangen, und von seiner Seite war gefordert, fest an ihnen zu halten und auf sie sich zu gründen; weil Abraham dies tut, d. h. weil er

Digitized by Google

glaubt (הֶאֱמִין), deswegen nimmt ihn Gott an als einen, dessen Grundstellung zu ihm die rechte sei (1 Mos. 15, 6), und darauf hin geht er auf immer jenes Verhältnis mit ihm ein, in welchem nun Abraham jenen Wandel füren soll. Dies sind die allgemeinen Elemente für das religiöse Leben des Erzvaters. — Nachdem in der mosaischen Offenbarung das göttliche Gesetz als ein objektives Ganzes dem Volke gegenübergestellt worden war, wurde für die durch Beziehung auf Gott bestimmte Lebensweise vollends das charakteristisch, dass der Fromme sich fült und weiß als stehend vor dem Angesichte des Heiligen, und zwar kommt ihm mit Gottes heiligem Willen unmittelbar die eigene Unreinheit, die Schuld und Strafwürdigkeit und die stete Gefar, neu vor jenem Gott sich zu verunreinigen, zum Bewusstsein; Religiosität ist wesentlich „Furcht Gottes“; unter dem „Wege“ Gottes, welchen der Fromme geht, ist der Weg als ein durch das Gesetz vorgezeichneter zu verstehen. Indessen soll doch die echte Religiosität immer zugleich zurückgreifen auf die Taten der Gnade, in welcher Gott sein Volk erwält und auch jene Wege ihm geoffenbart hat, und ferner festhalten an Verheißungen, welche ihm mit Bezug auf dieselben Wege und auf weitere Taten Gottes erteilt worden sind. Das Subjekt soll bestimmt werden durch Eindrücke der göttlichen Huld und namentlich der göttlichen Warhaftigkeit und Treue; sein Wandel soll ein Wandel eben hierin sein (Ps. 26, 3; 25, 5; 86, 11); es soll feststehen namentlich auch in jenen Verheißungen für die Zukunft (Jes. 7, 9; Habak. 2, 4). Das Gebot der Liebe zu Gott, welches seiner Natur nach das ganze sittlich-religiöse Leben umfassen muss, wird 5 Mos. 6, 5 (vgl. 2 Mos. 20, 6) eingefürt; es wird aber noch nirgends ausdrücklich so in den ihm an und für sich gebürenden Mittelpunkt gestellt, dass alle andere, das sittlich-religiöse Leben betreffenden Aussagen darauf bezogen und daraus abgeleitet würden. — In dem bisher Gesagten liegt nun auch schon, dass ein gewisses Erkennen notwendig mit als Moment in jener Lebensweise anerkannt werden muss. Denn es sind objektive, von einem heiligen und gütigen Gotteswillen handelnde Warheiten, worauf das religiöse Verhalten durchweg sich beziehen soll; als solche Warheiten müssen sie vom Geiste aufgenommen, erkannt sein. Tatsächlich gehörte so von Anfang an eine gewisse Erkenntnis zu jener Lebensweise. Später wird auch vom Geiste der alttestamentlichen Frommen ausdrücklich auf dieses intellektuelle Moment reflektirt. Ja, „Erkenntnis Gottes“ erscheint jetzt als Bezeichnung für ein allgemeines Gott wolgefälliges Verhalten (Hos. 6, 6). Immer aber tritt dieses Moment in innigster Einheit mit dem ethischen auf. Einerseits erscheint jene Erkenntnis selbst als Erzeugnis sittlichen Zuges und Triebes; ihr Anfang ist „Furcht Gottes“ (Sprw. 1, 7, ebenso von der „Weisheit“ Ps. 111, 10); andererseits bezieht sie sich durchweg vor Allem auf die göttlichen Normen des sittlichen Wandels. Namentlich ist die „Weisheit“ überall eine solche intellektuelle Tüchtigeit, welche, wie sie in einer sittlich-religiösen Richtung auf die natürlichen und höheren Offenbarungen Gottes wurzelt, so in ihrer Betätigung sofort auf eine Gestaltung des Wandels gemäß den göttlichen Normen sich hin richtet; vgl. besonders auch den Gegensatz des „Thoren“ (נָבָל). — Fragt man nach Ausdrücken für „Religion im objektiven Sinne“, und zwar in jenem Sinne, bei welchem die zur religiösen Lebensweise gehörigen objektiven Momente an sich darunter verstanden werden, so ist zu antworten: dieses Objektive ist der heiligen Schrift identisch mit dem göttlich Geoffenbarten als solchem; das ist ganz allgemein: göttliche Zeugnisse (עֵדוֹת); in den Vordergrund tritt, wie gesagt, die תּוֹרָה. — Jene Elemente der Religiosität begegnen uns in treffenden Bezeichnungen bei der Darstellung derjenigen alttestamentlichen Frommen wider, welche zuerst auf die Schwelle des Neuen Bundes und zur Teilnahme an diesem gefürt werden; sie sind δίκαιοι (rechtes sittlich-religiöses Verhalten, gemäß den göttlichen Rechtsfestsetzungen) oder εὐλαβεῖς (strenge sittlich-religiöse Gewissenhaftigkeit mit Bezug vor Allem eben auf diese), zugleich aber solche, welche gläubig warten auf den Trost Israels (vgl. z. B. Luk. 1, 6; 2, 25).

Digitized by Google

Im Neuen Testament finden sich allgemeine Ausdrücke für Religion, welche auf die Eigentümlichkeit christlicher Religionsweise noch keine Rücksicht nehmen, wie denn sie selbst noch aus der vorchristlichen Zeit herstammen. Es ist in ihnen vorzugsweise noch ausgedrückt das Verhalten zu Gott als dem heiligen und gebietenden, Dienst beanspruchenden; so εὐσέβεια, θεοσέβεια, — Θεῷ δουλεύειν, Θεῷ λατρεύειν (2 Tim. 1, 3); dieselbe Bedeutung hat das (etymologisch zweifelhafte) Wort θρησκεία (Jak. 1, 26. 27, vgl. auch Apg. 26, 5; Kol. 2, 18). Die religiöse Lebensweise objektiv angesehen: ὁδός (vgl. דֶּרֶךְ im A. Test.) Apg. 19, 9. 23; 22, 4; ὁδοῦ εἶναι 9, 2; auch hierin also wesentliche Beziehung auf: Wandel.

Der Furcht gegenüber erscheint als Eigentümlichkeit des neutestamentlichen Verhältnisses das klare, volle Eintreten der Liebe Gottes in den Mittelpunkt (vgl. die bekannten Aussprüche Jesu, sodann besonders die johanneischen Briefe). Der Fortschritt aber zu dieser neutestamentlichen Religiosität ist vermittelt durch den wesentlichen Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung, durch die Heilsbotschaft und die Bedeutung Christi als ihres Mittelpunktes. Ihr gegenüber verhält sich das Subjekt — aufs allgemeinste ausgedrückt — als λαμβάνων: zunächst allgemein Aufnehmen des Wortes Christi überhaupt, wie es sowol fordert als mitteilt (Joh. 12, 48); ebenso: kommen zu Christus, Matth. 11, 28. Bestimmter stellt sich als Erstes und Grundwesentliches die Heilsmitteilung dar, — Christus als spendend Worte des Lebens, Wasser des Lebens u. s. w. die Gemeinschaft mit ihm selbst unmittelbar als Heilsaneignung, Heilsbesitz; empfangen wird darin Sündenvergebung, Gotteskindschaft, ewiges Leben. Und das hierzu erforderliche sittlich-religiöse Verhalten ist wesentlich Glaube, nämlich vertrauensvolles Hinnehmen, in Verzichtleistung auf alles Selbstische und alle eigenen Ansprüche, in sittlicher Unterwerfung (Röm. 1, 5; 10, 3) und Hingabe an die heilbringende Warheit; also wesentlich als sittlicher Akt (vgl. den Art. „Glaube" Bd. V, S. 174). Der Glaube entsteht so nur, indem Gott selbst innerlich zieht (Joh. 6, 44); er ist ein Eingehen auf diesen Zug. Vermittelt ist die göttliche Tätigkeit, welche Glauben erzeugt, durch das evangelische Wort, welches innerlich wirkt (vgl. z. 1 Thess. 2, 3); der Glaube ruht auf göttlicher Kraftwirkung (vgl. 1 Kor. 2, 5). Das religiöse Leben des wirklichen, in den Heilsstand eingetretenen Christen ruht dann auf Mitteilung göttlichen Geistes und Wesens; die Liebe zu Gott und die ganze Entfaltung des Verhaltens zu Gott und des sittlichen Verhaltens zum Nächsten geht aus dem hervor, was der Gläubige von oben empfangen hat; als aus Gott geboren, liebt er den Vater und die Brüder. Mit der ganzen Verwirklichung des religiösen Lebens steht aber von Anfang bis zum Schluss wider im engsten Zusammenhang das intellektuelle Moment, ja dieses kommt gerade jetzt erst zu seiner vollen Geltung. Denn der Gegenstand, auf welchen der Glaube sich richtet, heißt jetzt schlechthin die Warheit; es ist Gott, wie er in seinem Sone offenbar geworden ist als Licht und als Liebe, und der göttliche, auf die Menschheit und die Vollendung aller Dinge bezügliche Ratschluss, wie er im göttlichen Haushalt seit Schöpfung der Welt sich entwickelt; Christus selbst nennt sich, indem er sich als das Leben bezeichnet, zugleich die Warheit (Joh. 14, 6); in ihm ruht, wie die Fülle der Gnade, so auch aller Reichtum der Erkenntnis (Joh. 1, 14; Kol. 2, 3). Ja wie auf den Glauben, so wird auch auf die Erkenntnis des warhaftigen Gottes und seines Sones Jesu Christi der Besitz des ewigen Lebens zurückgeführt (Joh. 17, 3, vgl. Tit. 1, 1). Gerade auch jetzt wider ist aber nur eine Erkenntnis gemeint, welche durch sittlich-religiöses Verhalten, nämlich eben durch jene innige Hingebung zustande kommt und in Gemeinschaft des Lebens sich erhält und fortschreitet. Im Inneren des Menschen wird dem Glauben ausdrücklich der Mittelpunkt, das Herz, als sein eigentümlicher Ort zugewiesen (Röm. 10, 10); in ihm soll Christus selbst wonen (Eph. 3, 17). Dieser Mittelpunkt wird aber zugleich gedacht als Sitz bewusstes Lebens, vernünftigen Anschauens und Denkens („Augen des Herzens", Eph. 1, 18), vernünftigen Trachtens und Wollens; es ist durchweg der νοῦς dabei beteiligt

Digitized by Google

(vgl. Eph. 4, 23; Röm. 12, 2; 7, 25). — Nur wenige, aber bedeutungsvolle Winke über Grundlage und Wesen der Religion überhaupt, auch abgesehen von der im alten und neuen Bunde gestifteten, ergeben sich endlich aus apostolischen Aussprüchen, welche auf das Heidentum, nämlich teils auf seinen Ursprung, teils auf eine auch in ihm noch fortwährende Beziehung Gottes zu den menschlichen Subjekten hinweisen; so Röm. 1, 18 ff.; Apg. 14, 17; 17, 27 f.; Joh. 1, 9. Paulus verweist Röm. 1, 18 ff. auf die Offenbarung des göttlichen Wesens in den Werken der Schöpfung und zwar zunächst auf die Offenbarung der „ewigen Macht" (Offenbarungen der Güte: Apg. 14, 17); das richtige sittlich-religiöse Verhalten des Menschen hätte darin bestehen sollen, dass er unter den Eindrücken dieser Offenbarung Gott Ehre und Dank gegeben hätte; indem die Menschen dies nicht taten, ist dann ihr Herz verfinstert worden. Nach Röm. 1, 19 prägen aber jene Offenbarungen an und für sich auch gegenwärtig noch dem Innern der Heiden sich ein; in diesem Inneren ist auch jetzt noch ihr Inhalt „offenbar"; zu einer Entfaltung und Wirksamkeit der eingeprägten Wahrheit lässt es der Mensch nicht kommen. Die innere Nähe Gottes und göttlicher Eindrücke überhaupt ist namentlich Apg. 17 ausgesprochen; dieses schon durch das natürliche Leibes- und Geistesleben gegebene Verhältnis zu Gott stellt sich dar als die Voraussetzung derjenigen Gemeinschaft, in welche der Mensch mit sittlich-religiöser Hingebung eingehen soll. (Bei dem Ausspruch über das Sittengesetz im Herzen der Heiden (Röm. 2, 14 f.) wird über das Innewerden der Beziehung zu Gott selbst nichts gesagt, — wie denn im nächsten Zusammenhang auch nicht Veranlassung hierzu war). — Mit solchen Andeutungen über die Selbstbezeugung Gottes, welche Voraussetzung des religiösen Bewusstseins und Lebens ist, stimmt es überein, wenn Johannes (Joh. 1, 4. 5. 9) von dem Logos hat sagen wollen: er, in welchem das Leben für alles Geschaffene ruhe, sei zugleich (in demjenigen Sinne, in welchem das Evangelium sonst von Licht redet, d. h. mit Bezug auf das Gebiet höherer, sittlich-religiöser Wahrheit) „das Licht der Menschen"; eben er ist es, von welchem allenthalben göttliche Selbstbezeugungen im Innern der Subjekte ausgehen; damit es aber (nicht bloß zu einem Zustand wie Röm. 1, 18. 19, sondern) zu wirklicher Durchleuchtung der Subjekte komme, muss allgemein, wie dem menschgewordenen, so auch schon dem zuvor sich betätigenden Logos gegenüber ein Aufnehmen (Joh. 1, 5) von seiten des Menschen stattfinden; eben dies wird es sein, worin auf Grund dessen, was Gott für ihn und an ihm tut, das eigene rechte religiöse Verhalten des Menschen ursprünglich bestehen sollte. — Was endlich die allgemeinste Voraussetzung für die Möglichkeit und Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses anbelangt, so sehen wir uns zurückverwiesen bis auf die Anfänge der Offenbarungsurkunde, auf die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und auf die besondere Weise, in welcher Gott ihm Leben verleiht, nämlich durch Einhauchen seines Geistes (vgl. die Artikel „Ebenbild" Bd. IV, S. 4, und „Geist" Bd. V, S. 1).

Beobachtet man die verschiedenen heidnischen Religionen, so kann keine Frage sein, dass es vor Allem Eindrücke höherer Macht sind, welche beim religiös gestimmten Subjekte sich kund geben. Allein nie wird bei inneren Zuständen, die wir religiöse nennen, ein Eindruck von Macht für sich schon zur Erklärung hinreichen; überall, wo Religion bei Heiden entsteht und entstanden ist, hat sich vielmehr mit dem Eindruck von etwas Übermächtigen zum mindesten der Eindruck von Etwas, was dem Subjekt Furcht einzuflößen geeignet ist, unmittelbar verbunden. Mit dem Gefül hiervon aber tritt naturgemäß auch schon der Trieb zu einem Tun und praktischen Verhalten ein, durch welches dem Gefürchteten vorgebeugt und das Wolergehn des Subjektes jener Macht gegenüber und eben durch sie gesichert werden soll. Ferner stellt jene Macht, sobald das religiöse Bewusstsein der Heiden zu einiger Entfaltung gekommen ist, sich diesem als eine wol lende, persönliche dar, und jener Trieb wird zum Streben, ihren Willensansprüchen genug zu tun. Diese inneren Regungen im religiösen Subjekte werden schon von den tiefsten Stufen des Heidentums an sich zeigen, und auch auf den höchsten Stufen seiner Entwickelung wird, wenn man die Momente eigentlichen inneren

Digitized by Google

Ergriffenseins der Subjekte durch höhere Eindrücke ins Auge faßt, jene Furcht noch ganz anders, als dies auch bei der alttestamentlichen Religiosität der Fall ist, als Element des religiösen Lebens in den Vordergrund treten. Man vergleiche auch die Definitionen der Religion bei alten Schriftstellern; so Cicero: religionem eam, quae in metu et ceremonia deorum sit, appellant (de invent. 2, 22, 66); ferner die griechischen Ausdrücke δεισιδαιμονία (δείδω) und θρησκεία, falls dies von τρέω abzuleiten wäre. Auf solchen Eindrücken ruhend, wird dann die Religion selbst wesentlich als praktisches Verhalten gegen die göttlichen Mächte aufgefaßt; rechte Religion — Deorum cultu pio continetur (Cic., de nat. deor. 1, 42); Definition bei Cicero de inv. 2, 53, 161: quae superioris cuiusdam naturae — curam ceremoniamque affert.

Streit ist noch über die Etymologie und hiermit über den ursprünglichen Sinn des Wortes religio, welches in den Gebrauch der deutschen Sprache erst während des jüngsten Abschnittes ihrer Entwickelung übergegangen ist. Es versteht sich, daß wir uns bei der Ableitung des Wortes nicht von unserer eigenen Ansicht über das wahre Wesen dessen, was wir Religion nennen, dürfen leiten lassen. Genug, wenn mit demjenigen ursprünglichen Sinne des Wortes, welcher philologisch am besten gesichert ist, die Eigentümlichkeit altrömischer Religiosität zusammentrifft. Wir haben so bei der Ableitung stehen zu bleiben, welche schon Cicero gegeben hat, de nat. deor. 2, 28: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes etc. Die sprachliche Richtigkeit dieser Ableitung wird keineswegs durch die Autorität des Cicero an sich bestätigt, der unmittelbar zuvor eine verkehrte Etymologie von superstitio versucht hat, wol aber dadurch, daß Substantive auf — io auch sonst ganz sicher und regelmäßig von Verbis der dritten Konjugation herstammen (vgl. z. B. auch regio, contagio, oblivio), und daß namentlich auch aus legere noch ein anderes Wort, legio, so sich gebildet hat; vollends dient zum Beweise der Vers, welchen Nigidius Figulus (Zeitgenosse Ciceros) bei Gellius (noct. att. 4, 9) ex antiquo carmine anführt: religentem esse oportet, religiosum nefas. Wir haben dann, indem die Ableitung zunächst auf ein Wider- und Widerdurchnehmen von Einzelnem hinführt, nicht etwa sogleich (vgl. J. G. Müller, Stud. und Krit. 1835, Hft. 1) zu einem Überlegen oder Bedenken oder zu religiöser Scheu überhaupt den Übergang zu suchen, sondern bleiben mit Cicero zunächst stehen bei einem stets widerholten, freilich eben aus religiöser Ängstlichkeit hervorgehenden Durchnehmen religiöser, gottesdienstlicher Satzungen; so äußerlich es uns erscheinen mag, wenn religiöses Verhalten ursprünglich hiervon seinen Namen erhalten hat, so treffend paßt es gerade zum ursprünglichen Charakter römischer Religiosität. Natürlich nicht aus römischem, sondern aus christlichem Sinne stammt die Deutung oder vielmehr Umdeutung von religere = reeligere (scil. deum, quem amiseramus) bei August. de civit. Dei 10, 4. Abzuweisen ist auch die bei Storr (doctr. christ. pars theor. § 17): homo — sibi ipse praescribit — certam agendi rationem tanta autoritate, ut relegens acta et ad jussa illa interna — examinans — se incuset etc. Ohne Schwierigkeit aber erklärt sich die Art, wie der fernere lateinische Sprachgebrauch die Bezeichnung für jenes bestimmte, ursprünglich gemeinte Verhalten übertragen hat auf religiöse Bedenklichkeit und Gewissenhaftigkeit im allgemeinen und dann überhaupt auf das, was unter religio befaßt ist. Angeschlossen hat sich an die ciceronische Ableitung zuerst wider Zwingli (de vera et falsa relig.). Außer der Ableitung von religere kann nur die von religare in Betracht kommen. Lactanz (Instit. div. 4, 28): vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen cepit, — wobei er sich auf das Wort des Lucrez, „religionum se nodis solvere", beruft und hierin eine Interpretation eben von „religio" sieht; dieselbe Ableitung gibt Servius zu Virg. Aen. 8, 349. Augustin tritt ihr bei retract. 1, 13, de vera relig. 41. 55 (vgl. dagegen oben); auch z. B. Hieronymus (zu Amos Kap. 9); sie wurde zur herrschenden bei den christlichen Theologen (vgl. unter den orthodoxen protestantischen Dogmatikern z. B. Calov, Isagog. ad S. S. theolog. L. 1,

Digitized by Google

C. 12); in neuester Zeit hat besonders Hahn in der 2. Aufl. seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens sie wider verfochten. Für ihre philologische Möglichkeit wird die Analogie von Wörtern wie optio (von optare), rebellio (rebellare) u. s. w. angefürt. Dagegen behauptet die neuere Philologie, dass Substantive auf — io nicht von Verbis der ersten Konjugation oder sogenannten schwachen Verbis ausgehen (vgl. Pott, Etymol. Forschungen, Bd. 2, S. 160 ff.), dass diese vielmehr selbst auf einen einfacheren Stamm zurückweisen, von welchem dann auch jene Substantive herkommen (vgl. den Stamm zu optare und hiermit zu optio noch im verwandten *OIIT*, wovon ὄψομαι). Sodann werden wir, so weit der Gebrauch von „religio“ an ein Binden erinnert, zunächst keineswegs auf Etwas, das bände, sondern auf ein subjektives Gebundensein hingefürt (religio ist nie, wie Hahn angibt, unmittelbar = Eidschwur, bindender Vertrag, sondern zunächst Gebundensein des Gewissens, vgl. auch die Parallelisirung von „religione juris jurandi“ und „metu Deorum“, Cic. Fontei. 9, 20, und von religio und timor, Caes. bell. civ. 1, 67, 3), während die ursprüngliche und herrschende Bedeutung der Nomina auf —atio, welchen religio analog sein sollte, die aktive ist. — Keiner Widerlegung bedarf für uns der Ableitungsversuch des Massurius Sabinus (comm. de indigen. bei Gell. a. a. O.): „a relinquendo“, — nämlich: quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est.

Unter den Wörtern der deutschen Sprache ist keins zu einer derartigen allgemeinen Bedeutung gelangt, dass darunter begriffen würde, was wir jetzt umfassend mit „Religion“ bezeichnen. „Frömmigkeit“ bezeichnet bloß subjektive Religiosität, one bestimmte Beziehung auf die objektiven Momente des Religionsbegriffes; ursprünglich war sein Sinn ein allgemeinerer, aber eben nur nach der subjektiven Seite hin, sich beziehend auf ein solches subjektives Verhalten, welches überhaupt ein tüchtiges, rechtes, ersprießliches ist, vgl. den Art. „Frömmigkeit“ Bd. IV, S. 700. Interessant ist es zu beachten, welche ans Grundwesen der Religion erinnernde Vorstellung den aus Einem Stamme entsprungenen Worten „lieben, glauben, erlauben, loben, geloben“ zugrunde gelegen haben muss; wol: in liebender Hingabe auf Etwas eingehen, es sich genehm sein lassen (vgl. W. Müller, Mittelhochd. Wörterbuch, Bd. 1, S. 1013—1023; W. Wackernagel, Wörterb. zum altdeutsch. Lesebuch: gemeinsamer Grundbegriff ist freundliche Hingebung und Nachgiebigkeit).

Aufgabe christlicher Wissenschaft ist es nun, diejenigen Elemente, welche nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift zur religiösen Lebensweise gehören und welche auch da, wo wir religiöses Leben wenigstens noch auf der niedrigsten Stufe anerkennen, sich immer noch vorfinden, in ihrem ursprünglichen Verhältnisse zu einander aufzufassen. Tieferes Eindringen wissenschaftlicher Reflexion auf die hieher gehörigen Fragen ist jedoch erst in neuerer Zeit angeregt worden. Zunächst ist in der christlichen Theologie immer vorausgesetzt worden, dass die Religion sowol das intellektuelle als das ethische Leben angehe, dass zu ihr sowol Erkenntnis und Anerkennung von Warheiten, welche auf Gott und sein Verhältnis zur Menschheit sich beziehen, als ein demgemäßes sittliches Streben und Handeln mit Bezug auf Gott gehöre; im allgemeinen wurde jenes als nottwendige Voraussetzung von diesem betrachtet, wirkliches Vorhandensein von Religion in den Subjekten aber nur da anerkannt, wo eben auch dieses schon eingetreten war, ja auch kurzweg, unter stillschweigender Voraussetzung von jenem eben in dieses, in den cultus Dei, gesetzt (s. schon Lactanz a. a. O.: religio veri Dei cultus est; ebendas. 4, 3: Zusammenhang von scire und colere). Woran es fehlt, ist eine eindringende Bestimmung dessen, was denn nun eigentlich die Religion konstituire, und eine Untersuchung des inneren Vorganges, durch welchen eben auch schon jenes Erkennen zustande komme oder dem religiös erkennenden Subjekt sein Gegenstand nahe trete.

Der wichtigste Anstoß zu tieferen und einheitlicheren Bestimmungen ist gegeben in den Aussagen über das Wesen des Glaubens, zu welchen die Reformation eben durch die in ihr eingetretene Vertiefung der religiösen Richtung selbst gefürt worden ist. Glaube ist nun aber (vgl. Augsb. Konf. u. Apol.) we-

Digitized by Google

sentlich: Vertrauen zu den Darbietungen der göttlichen Gnade in Christo, und zwar als Willensakt, — velle accipere, fiducia in voluntate; nur mit diesem Glauben an den in Christo gnädigen Gott tritt wares Erkennen Gottes ein, mit ihm auch sittliche Erneuerung und warhaft auf Gott bezogenes, d. h. echt religiöses Leben. Das Fülen im Unterschied einesteils vom Vorstellen, andernteils von praktischen Regungen, Affekten und inneren Akten wird noch wenig eigens zum Gegenstand der Reflexion gemacht. Die Bedeutung desselben aber für den Glauben und die religiöse Überzeugung erhellt namentlich in Aussagen Luthers; vgl. L. Werke Erl. Ausg. Bd. 10, 2. Aufl., S. 162 f. („der Glaube — — fület, dafs wahr ist; — — das Wort mufs dem Herzen genug tun, dafs der Mensch — darin gefangen, fület, wie wahr und recht es sei"), Bd. 28, S. 198 („du mufst bei dir selbst im Gewissen fülen Christum selbst und unbeweglich empfinden, dafs es Gottes Wort sei").

Die alten protestantischen, namentlich auch lutherischen Dogmatiker gehen, was Ergründung und Bestimmung des ursprünglichen Einheitspunktes für die Elemente des religiösen Lebens betrifft, auf der hiermit angedeuteten Bau nicht voran. Sie bringen nicht weiter ein in denjenigen psychologischen Vorgang, in welchem auf menschlicher Seite das gläubige Aufnehmen sich vollzieht, und gehen von dem Glauben, welchen das Wort in den nicht widerstrebenden Subjekten gewirkt habe, sofort über zu der Entfaltung des neuen Lebens in gottgefälligen praktischen Gesinnungen und Tätigkeiten. Ihre Definitionen über das Wesen der Religion lauten vorherrschend nicht intellektualistisch, sondern praktisch; vgl. Calov: vox religionis omnia illa complectitur, quae vel ad pietatem erga Deum vel charitatem erga proximum faciunt (l. c. p. 283), — christliche Religion = ratio a Deo praescripta, qua homo a Deo alienus ad Deum perducitur ut eo aeternum fruatur (p. 288); Quenstedt (Theol. didact. polem. Viteb. 1685, P. 1, C. 2, p. 19); ratio colendi verum Deum in verbo praescripta, qua homo — ad Deum per fidem in Christum — perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur. Zu jenen „illa — quae faciunt" oder zu jenem cultus rechnen sie vor Allem eben auch das gläubige Erkennen des geoffenbarten Inhaltes. Calov p. 282 fürt fort: imo comprehendit omnia, quae in theologia comprehenduntur sive agenda sint sive credenda), und so stellt dann z. B. Budeus (Instit. L. 1, C. 1, § 4) veram Dei agnitionem und cultum ei debitum als duas religionis partes neben einander. Es gewinnt aber dann bei ihnen den Anschein, als ob die erkenntnismäßige Annahme der ganzen geoffenbarten Warheit an und für sich schon dem ethischen Akte vorangegangen sein könnte und müfste und hiermit an sich wesentlich nur Sache der Intelligenz wäre; vgl. z. B. J. Gerhard, Loci theol. XVI. C. 351, § 75: fidei esse duas quasi partes, nempe notitiam cum assensu conjunctam et fiduciam; respectu fiduciae in voluntate; . . voluntas ante se requirit intellectum. Wie soll dann der Eintritt in den intellectus gedacht werden? magisch, indem one persönlichen Akt von seiten des Subjektes die fertige Warheit dem Verstande beigebracht wird? oder pelagianisch, ja rationalistisch, indem das Denken in eigener Kraft sich Überzeugung von der Warheit schafft, — während ihm doch zugleich jede eigene Capazität in geistlichen Dingen abgesprochen wird?

Für die rationalistische und supranaturalistische Auffassung der Religion (und Offenbarung) ist es vollends charakteristisch, dafs der Einigungspunkt, in welchem das Subjekt unmittelbar vom Göttlichen berürt wird, hintangesetzt, ja vom Rationalismus geradezu verleugnet wird; beide weisen eine Anschauung, welche auf jenen „Zug des Vaters" oder jenes „Leben, Weben und Sein in Gott" (Apgsch. 17) dringt, als Mystik von sich. In den Definitionen wird dann das cognoscere und colere einfach neben einander gestellt (z. B. sowol von Reinhard als von Wegscheider).

Zu tiefer eindringenden Untersuchungen über die inneren sittlichen, religiösen und intellektuellen Vorgänge überhaupt hat dann die Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant die stärksten Anregungen gegeben. Ihre eigenen Ergebnisse aber drohten zunächst vielmehr die Bedeutung der Religion aufzulösen,

Digitized by Google

als dass diese in ihrem eigentümlichen Wesen erläutert und begründet worden wäre.

Es ist ein Gebiet unmittelbaren Innewerdens im innersten Lebensmittelpunkte des Subjekts, worauf Kant uns zurückfürt und von wo aus er auf die Bedeutung der Religion kommt. Nicht ursprünglich auf einer Tätigkeit des denkenden Geistes, des Verstandes und der theoretischen Vernunft soll diese ruhen; der gewönliche Gottesbegriff ist allerdings Erzeugnis einer intellektuellen Tätigkeit, aber einer ihre Befugnis überschreitenden. Dagegen ist der Inhalt des sittlichen Bewusstseins, das Sollen, die Pflicht, Gegenstand unmittelbarer innerer Gewissheit; und von hier fürt nun das Postulat der praktischen Vernunft, dass mit der Tugend die Glückseligkeit verknüpft sei (Begriff des höchsten Gutes), auf die Forderung der Anerkennung eines Gottes, als der notwendigen Voraussetzung für die Verwirklichung des höchsten Gutes. Der Glaube an ihn ist ein Fürwahrhalten zu praktischem Behufe; Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. „Noch unmittelbarer knüpft Fichte den religiösen Glauben an das sittliche Bewusstsein an; dieses fordert, dass ich die Welt durchweg ansehe als das „versinnlichte Materiale" meiner Pflicht, — als so geordnet, dass mein pflichtmäßiges Wollen und Handeln immer den Vernunftzweck fördert; diese moralische Weltordnung ist selbst Gott. Es ist, wie wir sehen, ein unmittelbares Innewerden, worauf hier zurückgegangen wird. Allein in diesem ist das Subjekt nur bei sich selbst, als autonomes, — ist gerade nicht bezogen auf ein göttliches Wesen: die Beziehung auf Gott oder das, was den eigentümlichen Inhalt der Religion ausmacht, ist erst Sache vermittelnder Reflexion; jeder Gedanke an Lebensgemeinschaft und versönliche Gemeinschaft mit einem Gotte wird abgewiesen; was das spezifisch Religiöse als solches betrifft, so wird dieses ganz intellektualistisch aufgefasst, kommt aber so nur als Anhang zum Sittlichen in Betracht.

Zu dieser praktischen Richtung bietet dann das entgegengesetzte Extrem die Religionsphilosophie des absoluten, Hegelschen Idealismus dar. Während der Kantisch-Fichtesche subjektive Idealismus die Welt der Erfarung, wie sie im subjektiven Bewusstsein vorliegt, durch Anstoß von einem Dinge an sich oder Nötigung aus den im Geiste selbst liegenden Denkformen und den ihm eigenen Denktätigkeiten sich bilden lässt, so soll dem absoluten Idealismus zufolge die ganze Welt des Wirklichen eine Entwickelung des Geistes selbst sein, dessen eigentliches Wesen das Denken sei. Der menschliche Geist aber ist es, in welchem der absolute zu sich selbst kommen, seiner selbst sich bewusst werden soll; und eben dieses Selbstbewusstsein des absoluten Geistes im endlichen Geist ist Religion. Gemäß der Stellung aber, welche in der Auffassung des menschlichen Geistes bei Hegel das Denken erhält, und gemäß der mit dem Wesen dieses Idealismus gegebenen Auffassung Gottes als „des Allgemeinen" ist nun die „Form der Religiosität notwendig die Tätigkeit des Allgemeinen, das ist das Denken". Religion ist „Wissen" von Gott oder Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen, indem Wissen eben im Denken sich vollzieht; jenes Bewusstsein von Gott ist wesentlich ein denkendes. Dies wird namentlich behauptet im Gegensatz zu der Ansicht, dass Religion Sache des Gefüls sei. Das Gefül ist zwar nach Hegel auch ein Moment des religiösen Lebens, aber wir bewegen in ihm uns nur in schlechter Subjektivität. Auf den Boden der Religion als Wissens von Gott und von Realem kommen wir erst mit der Anschauung, die selber wider samt der Vorstellung dem Begriff oder eigentlichen Denken zustrebt und nur Vorstufe von diesem ist. Es erhellt, dass hiernach der Fortschritt des religiösen Geistes auf nichts anderes hinausläuft, als auf Emanzipation von demjenigen, worin nicht bloß das christliche Bewusstsein das Eigentümliche der Religion erkennt, sondern in was auch nach Hegel selbst die Religion gesetzt werden müsste, wenn man sie von Philosophie spezifisch unterscheiden wollte.

Die Hinweisung eben auf ein unmittelbares Innewerden, und zwar aufs Innewerden Gottes selbst und nicht bloß eines Gesetzes, welches das Subjekt sich geben muss, ist das große Verdienst derjenigen Ansicht, welche die Religion ins Gefül setzt. Wir haben hier zunächst Jacobi, namentlich aber Schleier-

Digitized by Google

macher zu nennen; und als die für uns bedeutsamste Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Ansicht gegenüber von der Jacobischen, werden wir das zu bezeichnen haben, daſs nach ihm das Subjekt im Gefül nicht erscheint als von sich aus zu Gott sich erhebend, sondern zunächst als von Gott bestimmt auf Grund eines zwischen ihm und Gott ursprünglich gesetzten realen Verhältnisses. — Jacobis Auffassung der Religion stellt sich dar in seinen Aussagen über den Glauben. „Der Glaube an Gott ist Instinkt"; indem der Mensch angeredet wird, antwortet es aus ihm, erst mit Gefülen — mit Verlangen — mit Gedanken, Worten. Der Mensch vernimmt Gott unmittelbar, — und zwar, indem er, sich selbst vernehmend, zugleich und ebenso unmittelbar in demselben unteilbaren Augenblick Natur und Gott vernimmt. Die Vernunft, welche das Göttliche und das Übersinnliche, Geistige überhaupt vernimmt, geht hervor aus dem Vermögen der Gefüle. Jacobi wendet sich hiermit gegen Kants Gottesbeweis und Religionsbegriff, — gegen die Einfürung der die Vernunft selbst bedingenden Grundwarheiten „auf jenem Umwege". Dagegen steht Jacobi mit Kant auf Einem Boden darin, daſs er wie jener auf dem Moralgebiet, so auf dem Gebiete der Religion vom Bewuſstsein der Freiheit ausgeht; sich selbst vernehmend, wird der Geist Freiheit inne und Gottes inne; wärend die Natur, welche eine ununterbrochene Kette von Ursachen one Anfang und Ende offenbart und welcher ein unabhängiges Wirken und freies Beginnen unmöglich ist, Gott verbirgt, offenbart der Mensch Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt; durch Geistesbewuſstsein (Erhebung über die Natur in Freiheit) wird Gottesanung. — Zunächst nach Jacobi ist noch Fries zu nennen. Die Ideeen sind auch ihm nicht bloſse Postulate der praktischen Vernunft, wie nach Kant, sondern unmittelbare Erkenntnis. Im Unterschied von Jacobi aber sucht er sie aus dem Wesen der Vernunft zu deduziren. Ferner stellt er zwischen den gemeinverständigen und den idealen vernünftigen Standpunkt die wesentlich dem Gefülsleben zugehörige Ahnung des Ewigen und Göttlichen in der Erscheinung des Endlichen: auf ihr, welche selbst ein Vermögen der Vernunft ist, beruht ihm die Religion. — Bei Schleiermachers Auffassung vom Wesen der Religion wirkt eine doppelte Wurzel zusammen. Einesteils nämlich eine philosophische; und zwar steht Schleiermacher auf dem Übergange von jenem subjektiven Idealismus zu der Schellingschen Identitätsphilosophie, welche auf das Absolute, als den über Subjekt und Objekt und allen Gegensätzen stehenden Einheitspunkt sich richtet; dieses nun ist es, dessen das Subjekt im Gefül unmittelbar inne wird. Wärend es aber hiernach scheinen könnte, als ob das Göttliche, worauf das religiöse Gefül sich beziehen soll, entweder (was Schleiermacher zurückweist) mit der Vorstellung des Universums zusammenfließen wollte oder aber, im Unterschied hiervon festgehalten, zu einer dürren, gerade zur Gefülsanregung keineswegs geeigneten Abstraktion würde, besteht nun das Wesentliche und Bedeutungsvolle des Schleiermacherschen Standpunktes erst in dem tief religiösen Zuge, der in seiner Persönlichkeit mit jener philosophischen Anschauung sich verbindet. Es ist der Zug persönlicher unmittelbarer Hingabe an einen Gott, der selbst unmittelbar dem Subjekt nahe kommt, und des beharrlichen Durchdrungenseins von ihm und Lebens in ihm; nur müſsen wir sogleich beifügen, daſs jener Zug selbst seinem inneren Wesen nach eine andere Auffassung dieses Gottes, als jene philosophische fordert. Nach Schleiermacher also ist nun die Religion oder Frömmigkeit nicht in ein Wissen, noch in ein Tun zu setzen („der christliche Glaube", § 3, vgl. auch die Reden über Religion), sondern sie ist „Bestimmtheit des Gefüls oder des unmittelbaren Selbstbewuſstseins". Und zwar werden wir uns unserer selbst bewuſst als schlechthin abhängig; wärend nämlich das Selbstbewuſstsein als Bewuſstsein unseres Seins in und mit der Welt eine Reihe von geteilten Freiheits- und Abhängigkeitsgefül ist, haben wir in Betreff eben jener Selbsttätigkeit zugleich das Bewuſstsein, daſs sie selber von anderwärts her ist, und das in unserem Selbstbewuſstsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins nennen wir nun Gott. Und zwar ist jenes Gefül schlechthiniger Abhängigkeit nicht etwa durch ein vorheriges Wissen von Gott bedingt, sondern die Vorstellung von

Digitized by Google

Gott wird erst als Reflexion eben über jenes. Die Glaubenssätze sind dann nichts Anderes als Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände, dargestellt in der Rede.

Alle selbständigeren neueren Ausfürungen über das Wesen der Religion zeigen vorherrschenden Einfluss von einem oder dem anderen jener religionsphilosophischen Standpunkte. Was den Rationalismus anbelangt, so nähert sich der vulgäre Rationalismus, indem er neben seiner überwiegenden Betonung der praktischen Seite, worin seine spezifische Verwandtschaft mit der kantischen Philosophie besteht, zugleich den Glauben an gewisse objektive Warheiten als wesentlich festhält, hiebei doch auch Jacobischen und besonders Friesschen Voraussetzungen; vgl. z. B. Wegscheider (Instit. theol. § 2: Vernunft als Vermögen der Ideeen; dabei: Bedürfnis eines „adminiculum sensus“ — und „Gefül“ der Nötigung bei Anerkennung der Ideeen, — Zugeständnis von „etwas Mystischem“ in der Religion, § 5, Anm. — Hauptsache aber: vernünftige, zu den letzten Ursachen zurückgehende ratiocinatio; Horror vor „Mysticismus“ § 5, Anm.). Der spekulative Hegelsche Rationalismus hat, das Wesen der Religion als Wissens festhaltend, nach redlichem Versuch, mit dem christlich-religiösen Bewusstsein sich auszugleichen (vgl. besonders Daub, Marheineke), weiterhin seine Richtung nach völliger Erhebung über den Standpunkt der Religiosität klar ans Licht gestellt (vgl. besonders Strauß). — Von Friesschen Anschauungen ausgehend ist de Wette am meisten vorangeschritten zur Anerkennung derjenigen Lebensgemeinschaft und namentlich auch sittlichen Gemeinschaft, welche das Christentum in Hinsicht aufs Verhältnis zwischen dem religiös Gläubigen und seinem göttlichen Objekt voraussetzen muss, vgl. de Wettes „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens dargestellt“, 1846. — Sehen wir auf den Religionsbegriff des Supranaturalismus, so mant uns bei einem Storr an die Kantsche Voranstellung der praktischen Vernunft sogleich der Satz, von welchem seine Definition der Religion ausgeht (vgl. oben): ex relegenda vita nostra“, — Verehrung eines unsichtbaren Richters als von Natur uns eingepflanzt. — Die gläubige Richtung der neueren Theologie hat, so weit sie wissenschaftlich weiterstrebt, auch gerade mit ihrer Auffassung vom Wesen der Religion sich ganz vorzugsweise an Schleiermacher angeschlossen. Vgl. die Auslegung der Schleiermacherschen Theorie von diesem Standpunkt aus durch Elwert (Tüb. Zeitschrift f. Theol. 1835, 3. Heft.). Unter den Glaubenslehren vgl. zunächst die von Nitzsch und Twesten. Eine Ergänzung für jene Theorie wird gesucht nach der Seite des religiösen Erkennens als eines Erkennens objektiver göttlicher Warheit (vgl. Nitzsch, System d. christl. Lehre § 10: Das Gefül als Vernunft habend und Vernunft seiend) und nach der Seite des Willens als eines diesem Gotte sich hingebenden. Die reichste und tiefste Ausfürung von dieser Richtung aus gibt J. A. Doners System der christl. Glaubenslehre (1879): Religion menschlicherseits primitiv Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und Hingabe an ihn, — hat ihre primitive Wirklichkeit nicht in einem der geistigen Vermögen, sondern in der Totalität des Menschen oder dem Gemüt. — Mit eigentümlicher, jedoch keineswegs scharfer Begriffsbestimmung wollte Schenkel (Dogmatik 1858) das Gewissen, in welchem das Gottesbewusstsein ursprünglich und unmittelbar gegeben sei, zum „religiösen Centralorgan“ machen. Aber es fragt sich, mit welchem Recht er bei seinem Widerspruch gegen die Religion als Sache des Gefüls das Fülen ursprünglich nur der „seelisch-sinnlichen Naturseite des Menschen“ zuweist und ob nicht vielmehr die Funktion des von ihm so genannten „religiösen Gewissensfaktors“ eben auch ein Fülen zu nennen ist, und ferner, ob es gerechtfertigt ist, den Begriff des Gewissens, welches nach dem gewönlichen Sprachgebrauch auf den Willen und die ihm geltenden Normen sich bezieht und so auch one bewusste Beziehung des Subjekts auf Gott selbst vorkommen kann, in der von Schenkel gewollten Weise auszudehnen.

Neuerdings ist die Theologie, welche sich vorzugsweise die kritische zu nennen pflegt, über die Schleiermachersche und zugleich auch über die Hegelsche Auffassung darin hinausgeschritten, dass sie in der Religion bei aller Abhängigkeit

Digitized by Google

des Subjekts von Gott doch ein Hauptgewicht darauf legt, daſs es eben in dieſer Abhängigkeit zur Freiheit über Natur und Welt ſich erhebe und ſo dann auch ſittlich ſich betätige. So der in der Gottesauffaſſung Hegel am nächſten ſtehende Biedermann, und mit noch ſtärkerer Hervorhebung dieſes Momentes Lipſius und Pfleiderer (Lipſius: mit dem Innewerden der religiöſen Abhängigkeit vollziehe ſich die Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit zur Freiheit in Gott oder zur perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit ihm; Pfleiderer: „Das Weſen der Religion iſt ſich in Gott wiſſen und Gott in ſich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltſchranke“). Die Religion entſteht nach Lipſius, indem der Menſch ſein Daſein mit dem Widerſpruch, einerſeits in den endlichen Naturzuſammenhang verflochten zu ſein, andererſeits mit ſeinem Selbſtbewuſstſein ſich über ihn zu erheben, behaftet fühlt, zur Löſung dieſes Widerſpruchs die Erſcheinungen und Einflüſſe jener Natur auf eine geiſtige Macht zurückführt, von der er mit der Welt abhänge, zu dieſer Macht ſich in ein praktiſches Verhältnis zu ſetzen ſucht, durch welches er jener gegenüber ſein Wolſein fördern und ſein geiſtiges Weſen behaupten könne u. ſ. w. Zugleich wird hier mit einer ſogar an Myſtik erinnernden Innigkeit von einer Gemeinſchaft mit Gott geſprochen, während indeſſen eben hier die Kritik gegen die Idee der Perſönlichkeit Gottes ſich richtet. — Wie hiernach namentlich bei Lipſius der Religion ein praktiſches Intereſſe zugrunde liegt, ſo iſt ſchon vor ihm Ritſchl in der Würdigung und Erklärung der Religion, während ſie ihm Anerkennung der Abhängigkeit der Menſchen von Gott iſt, mit Beſtimmtheit vom eigentlich ſittlichen Selbſtbewuſstſein, vom Bewuſstſein des unendlichen Wertes der ſittlichen Perſönlichkeit und Bewuſstſein ihrer ſittlichen Beſtimmung ausgegangen (Chriſtl. Lehre von d. Rechtfertigung ꝛc., Bd. 3; vgl. ferner W. Herrmann, Die Religion ꝛc. 1879). Wir finden uns hier auf Kant in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft zurückverwieſen. Die Religion entſpringt (vgl. bei Lipſius) aus dem Kontraſt zwiſchen der natürlichen Stellung des Menſchen als Beſtandteils der Welt und ſeinem Gefül und Bewuſstſein, eine übernatürliche Beſtimmung zu haben, ja ſelbſt mit ſeiner ſittlichen Beſtimmung Endzweck der Welt zu ſein, als welchen Endzweck er ſich zu denken hat, ſofern ein Sittengeſetz für ihn gültig iſt (Herrmann S. 207). In Gott erkennt der Glaubende die eben auch den Weltverlauf auf dieſen Endzweck und hiemit auf die Verwirklichung des höchſten Gutes und des Gottesreiches hinlenkende Macht. Der Glaube, welcher dieſe Macht anerkennt und zur Unterordnung unter dieſen Gott bereit iſt, iſt ſo ſelbſt eine Bewegung des Willens und die religiöſe Weltanſchauung wird Motiv der Willensbewegung für die eigene ſittliche Tätigkeit des Subjekts in der Richtung auf jenen Endzweck. Gott erſcheint hier weſentlich als zweckſetzende und lenkende Macht, nicht ſo, wie in der traditionellen Dogmatik oder wie in der durch Hegel bedingten Auffaſſung des abſoluten Geiſtes, als höchſte causa efficiens oder inwirkende Kraft, und die religiöſe Gemeinſchaft mit ihm weſentlich als Eingehen des eigenen Willens in ſeine Zwecke mit ſcharfer Abweiſung jener myſtiſchen Elemente. — Ebenfalls aus dem praktiſchen Intereſſe des Menſchen in ſeiner Stellung zur Welt, aber zunächſt gerade nicht aus den warhaft ſittlichen, ſondern aus ſelbſtiſchen Antrieben hat Kaftan (Weſen der chriſtl. Religion, 1881), indem er zunächſt die Naturreligionen ins Auge faſst, die Religion herleiten wollen. Für ſeinen Anſpruch auf Leben und Lebensbefriedigung, der durch die Welt nicht befriedigt werde, ſuche der Menſch Schutz und Hilfe bei der göttlichen Macht; der Hauptunterſchied der Religionen aber beſtehe darin, ob er ſo den Genuſs natürlicher, weltlicher Güter erſtrebe, oder den Genuſs ſittlicher Güter und das Eine, höchſte, überweltliche Gut, ja die Teilnahme am Leben der Gottheit ſelbſt. — Dagegen hat Aug. Dorner (Theol. Stud. u. Krit. 1883, S. 217 ff.) das abſolute Abhängigkeitsgefül als ſolches wider für das Fundamentale in der Religion erklärt und demgemäß die abſolute Kauſalität Gottes für die erſte bei der Religion in Betracht kommende Grundbeſtimmung in Gott; das Unbedingte, von welchem wir ſo abhängen, werde zunächſt, ehe es zum vollen Bewuſstſein komme, im Zuſammenhang mit einzelnen Ereigniſſen geahnt (vgl. zum Ausgehen von der Kauſalitätskategorie — und zwar

Digitized by Google

als einer, welche im Gefül wurzle, besonders auch Voigt, Fundamentaldogmatik, 1874). — Am dringendsten wird sich bei allen jenen praktischen Auffassungen der Religion die Frage erheben müssen, worauf denn nun aber die feste religiöse Überzeugung davon ruhe, dafs jenes Göttliche Realität habe und nicht bloß ein durch unser Verlangen und Wünschen erzeugtes Phantasiegebilde sei. Sie liegt vor Allem der Kaftanschen Theorie gegenüber auf der Hand (weiter füren könnte es, wenn Kaftan einmal, S. 61, von einem eigenen religiösen Trieb redet, der erst in dem Verlangen nach dem überweltlichen Leben entbunden werde). Für Biedermann und Lipsius wird jene Realität gesichert und zugleich von schlechten Vorstellungsformen gereinigt durchs philosophische, metaphysische Denken; aber abgesehen von der Frage, ob die Zuversicht zu diesem Denken so berechtigt ist, bleibt die Frage bestehen, woher die Glaubenszuversicht gerade auch eines nicht hierauf sich stützenden Frommen ihre jedenfalls ganz eigentümliche Festigkeit und Sicherheit hat. Mit Bezug auf Lipsius, der die Zuversicht jener Denker nicht mehr teilt, vgl. die schon im Art. „Dogmatik" oben Bd. III, S. 655, gemachte Bemerkung. Bei Ritschl (vgl. oben a. a. O. S. 656) bleiben die Grundfragen noch unerledigt: wie kommt das religiöse Subjekt von jenem sittlichen Bewufstsein aus zur Gewifsheit von dem hiedurch postulirten Gott? etwa durch reflektirendes Denken und logischen Schlufs, oder auf irgendwelche unmittelbarere Weise? wie kommt auch die Gewifsheit des Sittlichen selbst, des Wertes der Persönlichkeit, des Sittengesetzes u. s. w. für die Subjekte zustande? Der Einzelne wird hier zugleich (anders als bei Kant) wesentlich als durchs Bewufstsein der Gemeinde, in der er steht, bedingt aufgefafst: sollte sein Bewufstsein und seine Überzeugung wesentlich nur ein Ergebnis ihrer Einwirkung sein, durch ihre objektive Belehrung und unwillkürlichen Geisteseinflüsse angebildet und in der Gewönung fest geworden? (vgl. indessen bei Herrmann S. 276. 393 einen Hinweis auf das Gewissen, das hiernach eine weit höhere und umfassendere Bedeutung als bei Ritschl, „Über das Gewissen, 1876", erhalten würde. — ferner S. 224 eine Anerkennung geheimnisvoller Gefülszustände in der Religion, die nicht in der Form mitteilbarer Vorstellung sich erfassen ließen).

Es würde zu weit füren, wenn hier eine eigene Auseinandersetzung des Wesens der Religion versucht werden sollte. So viel übrigens läfst sich ja leicht schon aus jenen neutestamentlichen Aussagen ersehen, dafs nach ihnen die christliche Beziehung zu Gott nicht etwa in einer bloßen Kenntnis von ihm, noch auch schon in bloßen Gefülen verwirklicht ist, sondern erst in jenem Glauben und Glaubensgehorsam und in jener Liebeshingabe, also wesentlich in Selbstbestimmung und Willensverhalten; denn um eine Selbstbestimmung den göttlichen Darbietungen gegenüber handelt es sich beim Glauben, schon so weit er erst ein vertrauensvolles Hinnehmen ist (vgl. meine Schrift: „Der Glaube, sein Wesen ꝛc., 1859). Aber vorangehen mufs allerdings eine gewisse Darstellung der objektiven christlichen Warheiten für unser Bewufstsein und unsere Erkenntnis, und gerade zum Behuf jenes Willensverhaltens ist es erfordert, dafs wir des Gottes, dem wir zu vertrauen und uns hinzugeben haben, auch in unserem Erkennen gewifs seien und eine immer vollere Erkenntnis von ihm zu gewinnen suchen. Das eigentlich entscheidende dafür aber, dafs er diese Warheit als Warheit aufnehme und diesem Gotte sich hingebe, werden für den Christen, so sehr er auch diese Warheit denkend in ihrem inneren Zusammenhang und ihrem Zusammenhang mit dem ganzen übrigen Inhalt seines Bewufstseins und Wissens zu verstehen und hiedurch für seine Überzeugung zu befestigen suchen wird, doch nicht logische Deduktionen und Argumentationen sein, sondern ein im Gefül empfangener Eindruck, ein inneres Berürtsein und Getroffensein, dessen das Subjekt in sich inne wird (vgl. Luther ob. S. 645) und vermöge dessen es von der ihm nahegebrachten Idee oder Warheit und vom göttlichen Inhalte dieser Warheit nicht loszukommen vermag one ein Gefül davon, dafs es in seiner Ablehr von derselben das Höchste und Wertvollste verleugnet habe. In einem solchen Gefül machen für den Christen die göttlichen Anforderungen ihre Autorität geltend und übt die göttliche Liebe und Gnade ihre Anziehungskraft für den Glauben aus. Hat der Christ darauf hin dem Gotte,

Digitized by Google

der ihm so sich bezeugt, vertrauensvoll und liebend sich ergeben, so bekommt er widerum in einem geistigen Fülen die erlangte Gottesgemeinschaft und die darin gewonnene Freiheit zu erfaren. Im Zusammenhang mit den auf unser inneres Leben selbst bezüglichen Aussagen des göttlichen Gesetzes und der Heilsbotschaft und im Zusammenhang mit ihrem Eindruck auf unser Innerstes, dessen wir fülend inne werden, können dann auch objektive geschichtliche Tatsachen der Heilsoffenbarung an dem inneren Zeugnis Anteil bekommen. Hiemit stehen wir freilich bei „geheimnisvollen" Vorgängen, die man nicht weiter analysiren und definiren und bezüglich deren man jeden nur auf eine Erfarung, die auch für ihn selbst möglich sein werde, verweisen kann. Man mag dabei reden von einer im Wesen der Persönlichkeit liegenden Richtung auf Gott oder einem ihr angeborenen unveräußerlichen Grundtrieb, der hier sich betätige, oder auch mystisch von einer inneren unmittelbaren Berürung derselben durch Gott selbst; auf ein geheimnisvolles unmittelbares Innewerden müssen wir ja übrigens auch schon bei den uns sich bezeugenden sittlichen Forderungen abgesehen von ihrer Beziehung zu Gott zurückgehen. Erst auf Grund solches inneren Vorgangs erhält dann auch, wenn unser Vorstellen und Denken in der Weltbetrachtung den Kausalitätszusammenhang von einem Gott als höchster, unbedingter Ursache herleiten möchte, diese Idee die eigentümliche Festigkeit der Überzeugung und behauptet sich hiemit gegen die Einwendungen, welche das Denken selbst doch wider dagegen erheben möchte. Die höchste Ursache und Macht aber erscheint dem Christen und dem religiösen Subjekt überhaupt immer auch schon als Wille, der Anerkennung und Hingabe fordert. Und wirklich religiös also verhalten wir uns erst, indem wir so uns hingeben, wärend bei unserem Ergriffensein durchs Göttliche zugleich ein Widerstreben unsererseits möglich ist. In der Abhängigkeit von Gott haben wir so eine gewisse Freiheit auch Gott gegenüber und in der freien Hingabe an ihn werden wir auch der Welt gegenüber frei. Aus solcher Hingabe an Gott gehen dann teils solche äußere Akte hervor, welche direkt auf unser Verhältnis zu Gott sich beziehen, die im engeren Sinn religiösen oder gottesdienstlichen Akte, teils das sittliche Wirken auf die Menschheit und Welt, zu welchem wir hier uns von Gott bestimmt wissen. Eben durch das religiöse Willensverhalten aber wird widerum jenes Gefülsleben gefördert und bereichert und zugleich der Gläubige auch zur fortschreitenden Erkenntnis der religiösen Warheit angetrieben und gefördet.

Wesentliche, wenn auch noch so unvollkommene Analogieen zu diesen Hauptmomenten der christlichen Religiosität zeigt uns die Religion auch schon auf ihren niedrigsten Stufen: überall ein praktisches Verhalten zu den Göttern auf Grund unwillkürlich sich regender Gefüle, welche an die in der Gemeinschaft gehegten und ans einzelne Subjekt herangebrachten Vorstellungen von den Göttern sich knüpfen. Jener höhere Trieb betätigt sich darin auch unter den ärgsten Trübungen und Hemmungen und unter aller Verdunkelung des Bewusstseins von ihm und seiner eigentlichen Bedeutung; nur aus ihm erklärt es sich, dass jener Glaube an Götter und an die Hilfe, die der Mensch der Natur gegenüber bei ihnen finde, sich behauptet, so oft auch die bestimmten, hierauf bezüglichen Hoffnungen in der Erfarung sich vereitelt zeigen, so sehr andererseits diese Götter ein Gegenstand peinlichster Furcht für den Menschen werden und so viel Veranlassung nach dem allen der Mensch hätte, im wachsenden Bewusstsein seiner Kraft und in der fortschreitenden Übung derselben der Vorstellung von solchen höheren Mächten und ihrem lästigen Dienst zu entsagen und sich einfach auf sich selbst zu stellen.

So hat nun die Religion ihren Bestand im Innersten der Persönlichkeit, also der einzelnen Subjekte. Aber immer ist sie zugleich Sache der Gemeinschaft. Schon aus dem Gesetz, welches für die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins überhaupt gilt, folgt, dass die Entwickelung des religiösen Lebens den Wechselverkehr der Persönlichkeiten mit einander erfordert, namentlich erfolgt nun durch ihn die erste Anregung des Bewusstseins in den Einzelnen, welche neu in die Menschheit und ihre Gemeinschaftskreise hineintreten; von der Gemeinschaft aus müssen die religiösen Vorstellungen, die dann aufs Innere des Subjektes

Digitized by Google

wirken, zuerst in Erziehung und Unterricht an das Bewußtsein derselben gebracht werden. Das religiös angeregte Subjekt fült andererseits immer auch den Trieb, das von ihm Erfarene und ihm innerlich sich Bezeugende Anderen mitzuteilen. Den tiefsten Grund aber für die Gemeinschaft in der Religion erkennen wir als Christen in der Bestimmung der gemeinsam nach Gottes Bild und zur Gemeinschaft mit Gott geschaffenen Persönlichkeiten zu einem Gemeinleben in Liebe nach Gottes Willen und in Gottes Geist; so sollen sie auch ihre Erhebung zu Gott in Gemeinschaft mit einander und unter gegenseitiger Förderung erstreben und vollziehen. Warhaft ermöglicht und verwirklicht wird jetzt ein solches Gemeinleben vermöge der Erlösung durch die gemeinsame Neugeburt aus Gott und Geeintsein zum Leibe Christi. Wir kommen hiemit auf die christliche Idee der Kirche, vgl. den Art. „Kirche" Bd. VII, S. 685.

Mit unserer christlichen Auffassung des Wesens der Religion steht auch schon fest, daß diese ein grundwesentliches Moment des menschlichen Geisteslebens ist, daß sie schon in den ersten Anfängen dieses Lebens ihren Ursprung gehabt hat und daß sie auch nicht etwa nur gewissen Entwicklungsstufen der Menschheit angehört, sondern beständig als ein solches Moment in ihr sich behaupten wird. Daß tatsächlich gewisse Völker, die überhaupt auf einer sehr niedrigen Stufe geistigen Lebens stehen, der Religion noch ganz entbehren, ist zwar oft von flüchtigen Beobachtern behauptet, durch ein näheres Vertrautwerden mit solchen Völkern jedoch immer widerlegt worden. Vertreter einer fortgeschrittenen weltlichen Kultur und Wissenschaft haben zwar die Beziehung ihres Lebens auf einen Gott verleugnet und wol auch der ganzen Menschheit noch einen Fortschritt über die Religion hinaus angekündigt. Aber nirgends hat eine geistige Bildung one das religiöse Element in größeren Kreisen der Menschheit sich behauptet, noch überhaupt sich entfaltet. Und jene Vertreter selbst stehen mit der ihnen eigenen Bildung doch unter den Einflüssen des religiösen Geistes, unter denen sie herangewachsen und von denen sie noch umgeben sind. Gar oft bemerken wir auch, daß sie, wärend sie nur eine materielle, nach mechanischen Gesetzen sich bewegende Natur anerkennen wollen, dennoch auf diese Natur Ausdrücke und so doch wol auch Vorstellungen übertragen, nach denen nun eben sie selbst wie ein über uns stehendes höheres, sittliches Wesen und wir ihr gegenüber in einem sittlich religiösen Verhältnis erscheinen; es ist von ihr die Rede, wie von einer Macht, welche wolwollend, ja liebreich über uns walte und welche nicht bloß ihre Kräfte mit Naturnotwendigkeit in uns wirken lasse, sondern moralisch zu einem bestimmten, freien, sittlichen Verhalten uns verpflichte (vgl. Strauß auf seinem schließlichen Standpunkt). Eine feste Gewißheit davon freilich, daß nicht doch eine künftige Entwicklung den Menschen insgemein noch über die Religion hinausfüren und ihn alle religiöse Vorstellungen als zwar notwendige, aber doch nur vorübergehende Illusionen erkennen lassen werde, ist nicht durch eine bloße geschichtliche Beobachtung der Vergangenheit und Gegenwart, sondern nur durch eine eindringende und mit eigener Erfarung verbundene Würdigung des Wesens der Religion und zwar speziell der christlichen Religion zu erreichen.

Wie aber geht nun die Entwickelung der Religion bei der Menschheit im Großen vor sich? wie ist die christliche Religion geworden, in welcher wir erst — vermöge der offenbarenden und erlösenden Tätigkeit Jesu Christi — das warhafte Leben in Gott und eine ware, dieses Leben bedingende und zugleich durch sie bedingte Erkenntnis Gottes ermöglicht und verwirklicht sehen? Beim gegenwärtigen Bestand einer Religion und so namentlich der christlichen wird das religiöse Leben und Erkennen der Einzelnen so, wie wir bisher bemerkten, immer durch Einwirkungen angeregt, welche von der schon bestehenden Gemeinschaft ausgehen. Wie ist diese Gemeinschaft mit ihrem religiösen Erkennen und Leben ursprünglich geworden? Die christliche Gemeinde bezieht sich bei ihrem Wirken auf die Einzelnen grundsätzlich zurück auf eine Kenntnis Gottes und seiner Beziehung zu uns, oder seiner Liebesdarbietung und seiner heiligen Forderungen an uns, welche ihr ursprünglich durch Christus und ferner durch seine Apostel zu teil geworden sei, und auf eine ursprüngliche Einsanzung neuen sittlich-religiösen Le-

Digitized by Google

bens in die Menschheit durch Christus und seinen Geist. Sie besitzt ein in heiliger Schrift auf immer für sie niedergelegtes Wort Christi und seiner apostolischen Werkzeuge, aus welchem die religiöse Erkenntnis fortwährend zu schöpfen habe und das mit der Kraft des Geistes innerlich erleuchte und belebe. Eben zu diesem fürt sie die Einzelnen hin, damit sie aus diesem eine selbständige Überzeugung und das eigene Leben in Gott gewinnen. Wie sind Christus und seine ursprünglichen Werkzeuge mit diesem ihrem Worte zu dieser religionsstiftenden Wirksamkeit und zu dieser bleibenden Bedeutung für die religiöse Gemeinde und die Einzelnen gekommen?

Allgemein erkennt ferner der christliche Glaube und die christliche Theologie an, dass Religion überhaupt nur durch eine Tätigkeit von seiten Gottes möglich und dass namentlich die christliche aus einer solchen hervorgegangen sei, so weit dann auch die Auffassungen dieser Tätigkeit im ganzen und mit Bezug auf die verschiedenen einzelnen Religionen auseinander gehen. Allgemein wird diese Tätigkeit mit spezieller Beziehung darauf, dass durch sie göttliche Warheit, d. h. Gott selbst mit seinem auf uns sich richtenden Willen, dem menschlichen Bewusstsein kund wird, eine offenbarende Tätigkeit Gottes genannt. Bestimmter noch wird der Begriff der Offenbarung angewandt auf solche göttliche Akte, durch welche eine neue Offenbarung solcher Warheit und zugleich eine Neugestaltung des ganzen religiösen Lebens erfolgt, welche hiemit auf die Herstellung einer diese Warheit und dieses Leben in sich aufnehmenden Gemeinde abzielen, welche jedoch zunächst auf bestimmte einzelne Personen sich richten, zunächst für ihr Bewusstsein in origineller und unmittelbarer Weise jene Warheit offenbar und kräftig werden lassen und so sie zu Zeugen und Werkzeugen derselben in der Menschheit und zu Stiftern religiöser Gemeinschaften machen. So erklärt die neuere Theologie von verschiedenen Standpunkten aus gemeinsam Offenbarung für notwendig: „es gibt keine Religion als durch Offenbarung“ (Dorner, Glaubenslehre); „Offenbarung und Religion sind Wechselbegriffe“ (Lipsius); „die Beziehung des Menschen auf Gott in der Religion hat die Beziehung Gottes zum Menschen zu ihrer notwendigen Voraussetzung, und die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen macht den Begriff der Offenbarung aus“ (Biedermann).

Wie aber und durch welcherlei Vermittlungen vollzieht sich diese göttliche Tätigkeit? Und ist sie beim Ursprung jeder Religion wesentlich von gleicher Art und wesentlich auf dieselbe Weise vermittelt, so wie es das allgemeine und überall gleiche menschliche Wesen und Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die allgemeinen Gesetze der geistigen Entwicklung der Menschheit und, soweit der äußere Weltlauf und die äußere Natur dabei in Betracht kommen, die im gewönlichen Weltlauf wirksamen Kräfte und Gesetze der Natur mit sich bringen? oder tritt in der biblischen Offenbarung, auf welcher die christliche Religion ruht, eine göttliche Offenbarungstätigkeit ganz besonderer Art ein, die man dann im Unterschied von jener allgemeinen als außerordentliche und als übernatürliche zu bezeichnen hätte?

Eine gewisse Übereinstimmung findet in den verschiedenen theologischen Auffassungen auch darüber statt, dass Gott allerdings gewisse Tätigkeiten, durch welche das Werden der Religion überhaupt bedingt ist, überall, auch außerhalb des Gebietes der biblischen Offenbarung, übt, und dass die religiösen Vorgänge, die man auch hier anzuerkennen hat, auf göttliche Fügungen und von Gott stammende Kräfte (neben dem trübenden und korrumpirenden Einfluss menschlicher Sünde und Fleischlichkeit) zurückzuführen sind. Überall kommen hiefür in Betracht teils die inneren Kräfte und Gaben des menschlichen, persönlichen Geistes, welche der Glaube und die Theologie nicht bloß auf eine ursprüngliche Schöpfung durch Gott, sondern auch auf eine fortwärende erhaltende und innewirkende göttliche Tätigkeit zurückfürt, teils Vorgänge des äußeren Lebens in der Natur und Menschengeschichte, welche besonders dazu geeignet sind, religiöses Gefül zu erregen und dem innerlich empfänglichen Geist das Wirken Gottes als Schöpfers und Herrn der Welt zur Anschauung zu bringen. Auch über die Stellung der einzelnen hiezu gehörigen Momente und darüber, wie das Wirken Gottes selbst in ihnen

Digitized by Google

zu verstehen sei, laufen freilich die Ansichten sogleich wider auseinander. Sie gestalten sich verschieden, je nachdem das Wesen der Religion selbst mit Bezug auf Erkennen, Fühlen u. s. w. verschieden aufgefaßt und je nachdem die Vermittelung göttlichen Wirkens durch endliche Kräfte und Kausalitäten überhaupt verschieden (im Sinne des Theismus oder Pantheismus u. s. w.) gedacht wird. Auf die Frage nach dieser Vermittlung überhaupt haben wir indessen hier, als auf eine allgemeinere, nicht weiter einzugehen. Bei der Lehre von der Offenbarung aber handelt es sich also namentlich um die Frage, ob auch die alt- und neutestamentliche Offenbarung Gottes einfach auf die Art dieses seines allgemeinen Wirkens zurückzuführen und die christliche Religion nur etwa als ein höchstes Ergebnis desselben anzuerkennen sei. — Vgl. hiezu neben den neueren Dogmatikern: Rothe in „Zur Dogmatik" (1862) S. 55 ff.; Auberlen, Die göttliche Offenbarung, 1861; Krauß, Die Lehre von der Offenbarung, 1868.

Das Neue Testament nun (zur alttestamentlichen Offenbarungsidee vgl. neben den alttestamentlichen Theologien von Öhler u. Schultz: F. E. König, der Offenbarungs-Begriff des A. Tsts. 1882) redet von einer *Offenbarungstätigkeit Gottes*, unter deren Einfluss das religiöse Leben sich entfalte, in Ausdrücken, welche an und für sich noch keine strenge Scheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem oder übernatürlichem Offenbaren in sich schließen. Von den zwei Wörtern, welche hierbei vornehmlich in Betracht kommen, ist das eine, *φανεροῦν*, das allgemeinere: es steht von der allgemeinen Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung (Röm. 1, 19) und auch von der eigentümlich-christlichen Offenbarung des Heiles, Heilsratschlusses, Heilandes (vgl. z. B. Joh. 17, 6, Röm. 3, 21; 16. 26; Eph. 3, 5; Kol. 1, 26; 4, 3.); als Hauptmoment des Begriffes erscheint dabei das Offenbarsein an sich (und so auch das Offenbargestelltsein vor den Augen der Welt) im Gegensatz zum bisherigen Verborgensein. Das andere Wort, *ἀποκαλύπτειν*, unterscheidet sich insofern, als bei seiner Anwendung stärker betont erscheint die geheimnisvolle Tiefe dessen, was jetzt offenbar werden soll, und die besondere, namentlich auch auf's Innere des Menschen bezügliche göttliche Kraftwirkung, durch welche die Offenbarung geschieht; man täuscht sich jedoch, wenn man meint, letzteres werde darum von göttlichen Zeugnissen in der allgemeinen Geschichte der Menschheit nicht gebraucht: vgl. die *ἀποκάλυψις* des Zornes Röm. 1, 18. Allein wirkliches Offenbarwerden Gottes für die Menschheit und wirkliches Leben in Gemeinschaft mit Gott tritt nun nach der heiligen Schrift doch nur mittelst *besonderer* Taten göttlicher *φανέρωσις* und *ἀποκάλυψις* ein, welche zuvörderst in der Geschichte des Alten Bundes und dann vollkräftig in der Menschwerdung und dem Leben und Wirken Christi sich darstellen: die alt- und neutestamentliche Offenbarung sondert sich von einer allgemeinen, welche an alle Menschen sich richtet, wenn auch jene Ausdrücke diesen Unterschied noch nicht bestimmt bezeichnen. — Ueberall ferner, wo Göttliches wirklich den Menschen offenbar und göttliches Leben in ihnen erweckt wird, geschieht dies, wie schon bei den neutestamentlichen Aussagen über das Wesen der Religion sich ergab, nicht bloß durch objektive Darstellung des Göttlichen, sondern zugleich durch innere Kundgebungen Gottes (auf innere Kundgebungen für alle Menschen weist jedenfalls Apg. 17, 28 hin und so wolauch Joh. 1, 9). Diese aber treten ein unter Vermittlung von jener. Und zwar gehören zu jener objektiven Darstellung teils Offenbarungen göttlicher Macht, Güte, Heiligkeit in Natur und Geschichte, teils äußere Kundgebungen für Auge und Ohr, welche einen Ursprung aus höheren als den in der gewöhnlichen Natur sich offenbarenden Kräften erkennen lassen, und Worte, welche ein besonders berufenes menschliches Werkzeug göttlicher Offenbarung den übrigen Menschen vorzulegen hat (vgl. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in der heiligen Schrift vorliegt, Stud. u. Krit. 1859, Hft. 2, 3). Und hier nun kommen wir wieder auf den vorhin bezeichneten Unterschied: von diesen objektiven Mitteln göttlicher Offenbarung finden die soeben genannten Kundgebungen und Worte ihren Ort und ihre regelmäßige zusammenhängende Entfaltung nur im Kreis der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte (das Alte Testament kennt im Be-

Digitized by Google

richt von der Urgeschichte Israels auch besondere göttliche Kundgebungen an Nichtisraeliten, übrigens nur ganz vereinzelte und solche, welche selbst auch zu Gottes Werk an dem auserwälten Stamm in Beziehung stehen; vgl. die Geschichte Bileams 4 Mos. 22—24). Das Hauptmittel dieser besonderen Offenbarung, durch welches auch alle die andern äußeren Kundgebungen erst recht verständlich und hiermit erfolgreich werden können, ist dann das Wort; dieses ist auch das Mittel, durch welches die höchste Offenbarung Gottes in Christo sich erschließt, die Frucht des Tuns und Leidens Christi der Menschheit dargeboten, der Geist Gottes und Christi in die durchs Wort Angeregten übergeleitet werden soll. Und wie nun von sämmtlichen objektiven Kundgebungen Gottes zu sagen war, daſs ihr Erfolg erreicht wird durch innere gottgewirkte Eindrücke, welchen sie zur Vermittlung dienen sollen, so können dann andererseits da, wo jene besonderen Kundgebungen sich nicht entfalten, auch diejenigen höheren Eindrücke, welche das echt religiöse Erkennen und Leben erzeugen, tatsächlich nicht eintreten. Die letzte Ursache aber, weshalb überhaupt die übrige Menschheit der Gemeinschaft des im Alten Bund sich offenbarenden Gottes fern geblieben ist, liegt nach Paulus (Röm. 1, 18 ff.) in ihrem eigenen gottwidrigen Verhalten, welches sie gegenüber den allgemeinen, innerlich sich bezeugenden Gottesoffenbarungen angenommen hat; infolge dieses Verhaltens nämlich ist nun auch ihre Fassungskraft selbst und ihr Organ fürs Göttliche, das Herz, abgestumpft worden für die göttlichen Kundgebungen überhaupt. — Nach dem, was hier von „Offenbarung" im neutestamentlichen Sinne des Wortes zu sagen war, erscheint diese als wesentlich sich beziehend auf die erkennende Tätigkeit des Bewußtseins; dies liegt auch schon im Worte. Zugleich erhellt aber, daſs wir dasselbe Wesen der religiösen Erkenntnis in ihrem Zusammenhang mit dem innern Leben festzuhalten haben, auf welches die Erörterung vom Wesen der Religion uns geführt hat. Warhaft offenbar für's Bewußtsein wird Gott und das Göttliche nur in Erregung und Erweckung des innern Lebens. Und jedes Offenbarwerden will Erhöhung des Lebens in der Gottesgemeinschaft wirken. Gegenüber der Menschheit als einer gefallenen ist so die offenbarende Tätigkeit wesentlich erlösende Tätigkeit und umgekehrt. Schärfere Bestimmungen für jene Fragen über die allgemeine und besondere biblische Offenbarung gibt die Bibel selbst uns noch nicht.

Verfolgen wir jene Fragen in der geschichtlichen Entwicklung der Theologie, so genügt es hier für uns, diejenigen Hauptrichtungen zu unterscheiden, welche seit der Reformation in ihrer Beantwortung sich zeigen.

Die reformatorische Lehre faſst zunächst die Menschheit nur nach dem Zustand ins Auge, in welchem sie sich tatsächlich befindet, d. h. sie als eine gefallene, one zu fragen, wie, abgesehen von einem Sündenfall, gemäß den ursprünglichen menschlichen Kräften das Verhältnis zwischen diesen und zwischen anregenden göttlichen Taten sich hatte gestalten sollen. Und zwar wird nun, indem ein gänzliches Erstorbensein des Gott zugekehrten, geistlichen Lebens bei dem von der Erlösung noch nicht berürten Menschen behauptet wird, dieses Verderben und diese Unfähigkeit vermöge einer Beziehung der Gotteserkenntnis zu diesem innern Leben, welche an und für sich auch von uns anerkannt werden muſste, auf die Fähigkeit zu eben dieser Erkenntnis ausgedehnt (am stärksten in den reformatorischen Bekenntnissen durch die Concordienformel: quod — intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint coeca nihilque propriis viribus intelligere possint; in die „reliqua obscura aliqua notitiae scintillula, quod sit Deus" wird von neueren Verteidigern der Concordienformel meist viel mehr hineingelegt, als dem ursprünglichen Sinn der Verfaſser gemäß ist). Damit ergibt sich also die unbedingte Notwendigkeit besonderer Offenbarung, wenn irgendwelche wirkliche Gotteserkenntnis und Religiosität sich entfalten soll.

Die alten orthodoxen Dogmatiker nehmen dann seit Calov in ihre Systeme ausdrücklich den Begriff einer allgemeinen Offenbarung auf, durch welche aber die Menschheit ihrer innern Verderbtheit wegen doch nicht weiter als nach jenen Aussagen der Concordienformel gelangen soll. So redet Hollaz neben der revelatio specialis et supranaturalis von einer revelatio generalis sive manifestatio

Digitized by Google

naturalis, qua deus se patefecit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua. Dabei wird in jener übernatürlichen Offenbarung unterschieden zwischen der immediata, nämlich der ursprünglichen, wie sie erfolgt ist in der Erleuchtung der Apostel und Propheten und in der Inspiration der biblischen Schriftsteller, und zwischen der mediata, sofern jetzt Gott mittelst des eben von jenen Männern geschriebenen Wortes sich offenbart.

Die Lockerung und Auflösung derjenigen gläubigen Anschauungsweise, welche echte Religion nur durch die besonderen Offenbarungen der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte für möglich hält, ging dann aus einerseits von der Bezweiflung und Läugnung jenes Verderbens überhaupt, welches durch die Sünde über das ganze geistliche Leben des Menschen gekommen sei, andererseits von der Voraussetzung einer ganz selbständigen Entwicklung, zu welcher die ursprünglichen Erkenntniskräfte, angeregt blos durch die in der Schöpfung allgemein vorliegenden äußeren Offenbarungen, befähigt gewesen sein sollten, und von einer Betrachtungsweise, welche die Tätigkeiten des religiösen Erkennens nicht blos nicht durch unmittelbare, lebendige Beziehung zu Gott bedingt sein ließ, sondern auch vom Zusammenhang mit dem innern Leben und namentlich auch mit unmittelbarem Innewerden überhaupt in falsch intellektualistischer Weise ablöste. Die christliche Religion wird nur wie eine Erkenntnis und ein Inbegriff von Wahrheiten betrachtet, von denen sich dann fragt, ob unser Erkenntnisvermögen nicht auch auf natürlichem Wege zu ihnen hätte gelangen können.

Wir finden diese Richtung schon im Socinianismus, obgleich dieser alle natürliche Erkenntnis Gottes leugnet und die Ansicht von der Notwendigkeit besonderer Offenbarungen insofern auf die Spitze treibt. Denn er tut dies, indem er dagegen die sittliche Idee auch trotz dem Fall als eine Stimme Gottes im Menschen selbständig sich entfalten läßt und eben auf das sittliche Bewußtsein und Verhalten alles Gewicht legt, auch den Inhalt der besonderen Offenbarungen dem Urteil der praktischen Vernunft unterwirft; jene Offenbarungen selbst läßt er nur äußerlich, one Annahme innerer Lebensbeziehungen des Subjekts zu Gott, an den Menschen herantreten.

Die Ausbildung und Durchführung, welche jener Richtung später namentlich durch den Rationalismus zu teil geworden ist, sehen wir im Wesentlichen schon beim englischen Deismus eingetreten. Ebenso sind dem sogenannten Supranaturalismus großenteils die Schwächen der englischen Apologetik geblieben, welche den Offenbarungsstandpunkt gegen die Deisten verteidigte. — Vergl. über das Verhalten der Deisten zur Offenbarung den Art. „Deismus" (Bd. III, S. 529). Im Allgemeinen ist ihre Ansicht: die menschliche Intelligenz, und zwar als ein über die Erfarung und die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins reflektirender Verstand, könne selbständig alle Warheiten finden, welche zum Wesen echter Religion gehören; auch soweit ein Geoffenbartsein von Warheiten im Unterschied von Erzeugtsein derselben aus der Intelligenz anerkannt wird, sollen sie doch für diese begreiflich sein. Was im Inhalte der biblischen Offenbarung hiegegen sich sträubt, wird für Einmengung von Elementen aus Judentum, Heidentum oder philosophischen Systemen erklärt. Jene Warheiten bilden dann den Inhalt der natürlichen Religion. — In Deutschland schloss sich jene Richtung zunächst, wie in England an den Baconschen Empirismus, besonders an die Wolfsche Popularisirung der Leibnitzschen Philosophie an; sie stützt sich, wie dort, auf das Bewusstsein, dass Grundwarheiten, welche zunächst als geoffenbarte sich darboten, auch durch selbständige Tätigkeit des denkenden Geistes gewonnen werden können; und zwar betrachtet sie, soweit sie philosophischen Geist zeigt, gemäß jenem Anschluss als das Organ des denkenden Geistes für jene Warheiten die Vernunft mit den ihr innewonenden Ideen (philosophischer „Rationalismus" gegenüber der Offenbarung, wie dort philosophischer Empirismus; theologia naturalis Wolfs). Dazu kam auch der Einfluß des englischen Deismus und der antichristlichen französischen Literatur. Von theologischer Seite aus wurde dem Geltendmachen einer „natürlichen Religion" der Weg gebant durch die seit Semler betriebene Ausscheidung der sogenannten Zeit- und Lokalideen aus dem Gehalt

Digitized by Google

der christlichen Religion: die Richtung ging auch hier dahin, in dem, was man als warhaft religiöser Mensch zu glauben habe, nichts übrig zu lassen, zu was die „Vernunft“ nicht auch von sich aus gelangen könnte. Am weitesten schritt in Verwerfung der außerordentlichen, d. h. der biblischen Offenbarungen, sogleich der sogen. Naturalismus vorwärts, indem er in ihren vorgeblichen Tatsachen und geheimnisvollen Lehrsätzen anstatt göttlichen Wirkens nur Veranstaltung menschlicher, kluger Berechnung und Betrügerei sehen wollte. Dagegen stellt, von rein rationalem, philosophischem Standpunkt aus, Lessing die Idee einer besonderen Offenbarung auf, in welcher Gott das Menschengeschlecht zur Anerkennung von höheren Warheiten erzogen habe, um diese, wenn die Zeit der Reife gekommen, zu Vernunftwarheiten werden zu lassen; Gott hat gleichsam das Facit für die Rechnungen, mit welchen die Menschheit sich beschäftigen sollte, ihr zum Voraus an die Hand gegeben, damit sie sich dann im eignen Rechnen darnach richten könne; das Ziel der Erziehung aber ist die höchste Aufklärung, wo der Mensch als vernünftiger das Gute blos um seiner selbst willen tut (Erziehung des Menschengeschlechts 1780; vergl., besonders auch in Betreff des Verhältnisses zu Lessings eigenem Standpunkt, den Art. „Lessing“). Es ist im Wesentlichen dieselbe Auffassung, welche in Kants „Religion innerhalb der Gränzen ꝛc.“, 1793, vorgetragen wird; besonders wichtig aber ist hier die Beziehung der Offenbarung auf die Herrschaft des „bösen Princips“, welchem der Mensch von Natur verhaftet sei und an dessen Stelle ein Reich Gottes in einem Volke Gottes, d. h. ethischen Gemeinwesen, treten soll; da nun die Menschen vermöge der mit jenem Zustande verbundenen Schwäche ihrer sittlichen Erkenntnis ihre Verpflichtung nur als einen Gott zu leistenden Dienst ansehen können, und da ein Gemeinwesen einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen kirchlichen Form, bedarf, so erscheint eine statutarische Gesetzgebung, ein historischer Offenbarungsglaube, als notwendig; Vermessenheit wäre es nun zwar, die Gesetze irgend einer Kirche geradezu für göttliche, statutarische auszugeben —, ebenso sehr aber auch Eigendünkel, schlechtweg zu leugnen, dass die Art der Anordnung einer Kirche „nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne“; jedenfalls endlich soll der Kirchenglaube im „reinen Religionsglauben“ seinen höchsten Ausleger anerkennen und selber zur Alleinherrschaft des letzteren hinüberführen. Anlich hatte, auf Kantscher Grundlage, schon Fichte im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ 1792 von Bedeutung und Möglichkeit einer durch den sittlichen Verfall des Menschen veranlassten übernatürlichen Offenbarung Gottes als moralischen Gesetzgebers gesprochen, indem er die Anerkennung einer Wirklichkeit derselben für Sache eines bloßen, auf Bedürfnis oder Wunsch ruhenden Glaubens bezeichnete. Kant unterscheidet dann die verschiedenen Standpunkte gegenüber der Offenbarung so: Rationalist im weiteren Sinne ist, wer blos die natürliche Religion (diejenige, „in welcher ich zuvor wissen muss, dass Etwas Pflicht ist, ehe ich es als göttliches Gebot anerkenne“) für moralisch notwendig, d. i. für Pflicht erklärt —, und zwar Naturalist, wenn er die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, reiner Rationalist, wenn er diese zwar zulässt, aber behauptet, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht notwendig erfordert werde; Supernaturalist ist, wer den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für notwendig hält. Es ist indessen leicht zu sehen, wie wenig bei Kant der von ihm noch zugelassene Gedanke an jene Wirklichkeit übernatürlicher Offenbarung Halt hat gegenüber einer Ansicht, welche statt dessen nur eine durch die natürlichen Geisteskräfte des Menschen wirkende höhere Leitung der Menschheit zu dem ihr vorgesteckten Ziel und dazu einen etwa für die Unmündigen erforderlichen oder heilsamen bloßen Schein übernatürlicher Autorisation zulässt; denn das sittliche Subjekt soll nicht blos seinem Wesen nach autonom sein, sondern es soll für dasselbe auch trotz jener Herrschaft des bösen Princips mit dem Sollen das Können statthaben. Wir werden so übergeführt auf den Rationalismus eines Röhr, Wegscheider u. s. w. Nach jener Kantschen Definition des Naturalismus würde er unter diesen fallen. Er selbst aber unterscheidet sich nun von letzterem, indem

Digitized by Google

er den Namen nur für diejenige Richtung gebraucht wissen will, welche da, wo das Christentum Offenbarung sieht, auch nicht ein Werk höherer Vorsehung überhaupt anerkennt, und stellt insofern im Gegensatze gegen ihn sich selbst dem Supranaturalismus zur Seite; vergl. die Definition z. B. bei Wegscheider § 10: unterschieden wird 1) der Naturalismus (welcher auch Materialismus heiße) — qui rerum creatarum originem, ordinem et durationem a natura ipsa provectam propriis eius viribus stare ac regi sumit, numine quodam summo haud interveniente; 2) diejenige Richtung, welche (insofern allgemein als Supranaturalismus zu bezeichnen) res earumque gubernationem e natura quadam — supra naturam rerum, quae in sensis cadit, longe evecta — pendere statuit, und zwar a) die rationalistische, welche — notiones ad religionem pertinentes Deo auctore et moderatore per vires rationi humanae insitas ejusque cogitandi leges proprias esse inventas, auctas et cultas judicat, b) die eigentlich supranaturalistische, welche — easdem immediato et miraculoso omnemque rationis humanae auctoritatem excludente Dei interventu hominibus traditas esse statuit. Im Übrigen vergl. den Art. „Rationalismus". — Der Supranaturalismus aber und so schon die antideistische Apologetik zeigt sich nun in dem Bestreben, die übernatürliche Offenbarung zu halten, durch eigene Verwandtschaft mit dem Standpunkte der Gegner gelähmt. Auch bei seiner Auffassung der Offenbarung fehlt es an genügend tiefer Würdigung der Sünde in ihrem Einfluss aufs innere, zu Gott hin zu richtende Leben und hiermit auch auf die Gotteserkenntnis, vor Allem aber an tiefer und lebendiger Erfassung des Wesens der Religion überhaupt als eines Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Ausgehend von der Natur und dem Bedürfnis des Menschen, kam man großenteils blos auf eine „Zweckmäßigkeit" der Offenbarung. Ausgehend von dem festen geschichtlichen Bezeugtsein der Schriftoffenbarung kam man nicht dazu, sie dem ganzen innern Leben und Wesen des Menschen nahe zu bringen, während dieser, so fest ihm etwas bezeugt sein mag, doch nie in die Anerkennung desselben sich finden wird, wenn es ihm innerlich noch fremdartig bleibt. Soweit Notwendigkeit der Offenbarung als erwiesen angenommen wird, droht bei jenem Standpunkt vermöge des Mangels an lebendiger Vermittlung zwischen ihr und dem Innern des Menschen dem Subjekte die Gefar, dem objektiv Hingestellten und Autorisirten mit Verzicht auf alle selbständige innerliche Aneignung sich unterwerfen zu müssen, und dem Protestantismus gegenüber erhebt sich die Frage, ob dann nicht durch dasselbe Bedürfnis auch noch fort und fort eine unbedingte äußere Autorität für Erhaltung und Deutung der geoffenbarten Warheiten gefordert würde; der Rationalismus konnte einem solchen Supranaturalismus gegenüber nicht one Schein sagen (so z. B. Krug, philosoph. Gutachten über Rationalismus u. Supranaturalismus, 1827): „Es gibt nur Einen durchaus consequenten Supernaturalismus, das ist aber der römisch-katholische, welcher die richtige Erklärung der Offenbarungsurkunden dem durch fortwärende übernatürliche — Einwirkung — untrüglich entscheidenden Oberhaupte der Kirche allein zuschreibt; dafür müssen sich die protestantischen Supernaturalisten auch erklären, wenn sie — — einmal die Prämisse aufstellen, dass der Mensch — — eines untrüglichen Fürers von außen bedürfe." — Der bisher charakterisirten Periode in der Entwicklung der Theorien über Religion und Offenbarung gehört nun auch die Voranstellung der Begriffe „natürliche Religion", „positive" und „geschichtliche" Religion an. Vom ersten Begriffe war schon oben die Rede: es ist die Religion, wie sie aus der Vernunft an sich hervorgeht („philosophica" religio — si artis forma exposita fuerit: Wegscheider). Dagegen heißt diejenige Religion eine positive, welche als eine durch äußere Autorität gesetzte und sanktionirte Einrichtung auftritt; sofern eine solche vom bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt her durch Tradition und Schriften sich fortpflanzt, heißt sie eine historische. Unter den Begriff der positiven, geschichtlichen Religion fällt dann also als engerer der der geoffenbarten. Übrigens gibt auch der Rationalist bei seinem Geltendmachen der natürlichen Religion zu, dass diese one die Form einer gewissen positiven Religion nicht hätte erstarken können.

Digitized by Google

Eine Umwandlung mußte für die Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Offenbarung erfolgen, sobald man, anstatt überhaupt Erkenntnis und Anerkennung höherer Wahrheiten Religion zu nennen, die Unmittelbarkeit des Innewerdens als wesentlichen Charakter der Religion und zugleich als einzigen Weg, auf welchem wirklich jene Wahrheiten sich erreichen lassen, betrachtet. Von natürlicher Religion im Gegensatz zu positiver kann dann wenigstens insofern, als bei jener Gott ursprünglich durch reflektirenden Verstand erfaßt sein sollte, nicht mehr die Rede sein. Der Name Offenbarung wird dann eben auf jene Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit übertragen, womit religiöse Gefüle und Anungen aus dem verborgenen Grund von des Menschen eigenem Innern aufsteigen. Indem aber auf diese Weise der Begriff der Offenbarung zu hoher Geltung kommt, fragt sich, ob nicht durch den von diesem Begriff gemachten Gebrauch doch aufs Neue und teilweise vielleicht noch stärker als durch gewönliche rationalistische Sätze dasjenige Interesse beeinträchtigt wird, für welches christliche Apologetik bei ihrer Behauptung einer göttlichen Offenbarung zu kämpfen hat: bleibt das Christentum in besonderem, ja einzigem Sinn ein Erzeugnis von Offenbarungstaten eines lebendigen Gottes? und sind es auch sichere, objektive Wahrheiten, die geoffenbart werden? Nach Jacobi stellt sich Offenbarung dar in jedem religiösen Vernehmen, jedem Ausdruck religiösen Erregtseins: das wahre Wesen sehen und spüren wir als ein verborgenes und setzen dem Gespürten zum Zeichen das Wort, welches nicht etwa selbst offenbart, aber Offenbarung beweist, befestigt und das Befestigte verbreiten hilft; unmittelbar verbindet sich damit der Begriff der Weissagung: die Vernunft überhaupt, über den Gesichtskreis des Verstandes sich emporschwingend, verhält sich weissagend; ihr wesentliches Wissen ist Eingebung. Bestimmter wird dann von diesem Standpunkt aus der Begriff der Offenbarung da angewandt, wo es sich handelt um besonders eigentümliche, ursprüngliche, ureigene Erzeugnisse des religiösen Geistes, welche zugleich anregend weiter wirken über weitere Kreise und längere Perioden hin. Die Ursprünglichkeit oder Genialität eines Künstlers auf seinem Gebiete wird als Naturgabe oder Gottesgabe mit dem zusammengestellt, was auf dem Gebiete des Glaubens Offenbarung oder Inspiration heißt: vergl. z. B. de Wette. — Bei der Schärfe und Entschiedenheit, womit Schleiermacher das Wesen der Religion in eine Bestimmtheit des Gefüles setzt, fällt auf das Individuelle in den Religionen (bestimmte Religion = das Ganze der einer Gemeinschaft zu Grunde liegenden Gemütszustände; nach dem System der philosophischen Sittenlehre: „große Massen eigentümlicher Schematismen des Gefüls") vollends ein solches Gewicht, daß von einer „natürlichen Religion" in dem Sinn, in welchem man sonst von Religionen spricht, oder von Übergang aus einer solchen bestimmten Religion in die natürliche nicht die Rede sein kann. Diese ist ihm bloße Abstraktion: sie ist als Basis religiöser Gemeinschaft nirgends, sondern nur das, was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahiren läßt als das in allen Vorhandene, nur in jeder anders Bestimmte (und zwar ist in jeder einzelnen Gemeinschaft Alles auf andere Weise). Der Ausdruck „positiv" bezeichnet nun eben das Individualisirte —, den individuellen Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente, sofern derselbe abhängig ist von der Urtatsache, aus welcher die Gemeinschaft hervorgegangen ist. Und der Begriff Offenbarung bezeichnet die Ursprünglichkeit einer solchen Tatsache, sofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus einem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist; es bedürfe, sagt Schleiermacher, keiner weitern Erörterung, daß hier in dem Ursprünglichen eine göttliche Kausalität gesetzt sei; dabei bekennt er jedoch, es sei fast unmöglich, jene Vorstellung bestimmt zu umgränzen, und man könne kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffes wehren, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren Anregungen oder früheren Zuständen befriedigend zu erklären sei, als Offenbarung dürfe angesehen werden (vergl. bei de Wette). Indem er dann übergeht zur christ-

Digitized by Google

tichen Religion, in welcher alles auf die durch Jesum vollbrachte Erlösung bezogen werde, kommt er hier auf die Begriffe des Übernatürlichen und Übervernünftigen. Gemäß dem über Offenbarung überhaupt Gesagten gehe jeder Anfangspunkt einer frommen Gemeinschaft über die Natur desjenigen Kreises hinaus, in welchem er hervortrat; andererseits stehe aber nichts der Annahme entgegen, daß das Hervortreten eines solchen Lebens Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft sei; im Vergleiche mit Christus nun verliere alles, was sonst für Offenbarung gelten könne, diesen Charakter wider, weil alles andere schon im Voraus in ihm unterzugehen bestimmt sei; andererseits aber habe nicht bloß die Möglichkeit, das Göttliche so, wie es in Christo war, aufzunehmen, schon in der menschlichen Natur liegen müssen, sondern auch das zeitliche Hervortreten des göttlichen Aktes, durch welchen jenes wirklich eingepflanzt wurde, müsse zugleich als höchste Entwicklung der eigenen geistigen Kraft der menschlichen Natur angesehen werden, und so könne auch das Menschwerden des Sones etwas Natürliches heißen. Ähnlich redet Schleiermacher vom Übervernünftigen; einerseits seien diejenigen Lebensmomente Jesu, durch welche er die Erlösung vollbringe, nicht aus der Allen gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären, andererseits könne der göttliche Geist wider als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden; was ferner die christlichen Lehren betreffe, so seien alle christlichen Sätze in derselben Beziehung wie alles Erfarungsmäßige übervernünftig, sofern sie nämlich auf einem Gegebenen beruhen, vernunftmäßig aber, sofern sie denselben Gesetzen der Begriffsbildung wie alles Gesprochene unterworfen seien (man sieht, wie diese Aussagen auch wider auf den Inhalt jeder „Offenbarung" anzuwenden sind).

Durch Schleiermacher hat die wissenschaftliche Theologie jedenfalls den stärksten Antrieb empfangen, wie die Religion überhaupt so auch die Offenbarung auf die innersten Tiefen des Lebens zurückzubeziehen und die christliche Offenbarung im innigsten Zusammenhange mit der inneren Erlösung und Neubelebung durch Christus aufzufassen. Die Offenbarung kann hiernach, auch wenn man sie als eine übernatürliche bezeichnet, nicht mehr so aufgefasst werden, als ob sie so äußerlich, wie es bei alten Supranaturalisten erscheint, durch die Offenbarungswerkzeuge an die Menschheit herangebracht und so unvermittelt dem Geiste dieser Subjekte selbst kund würde. Andererseits kann sie nicht mehr so, wie es bei alten Rationalisten erscheint, zu einem Erzeugnis verständiger menschlicher Reflexion gemacht werden.

Aber wie bei Schleiermachers Auffassung der Religion überhaupt, so kommt auch bei seiner Auffassung der Offenbarung das Moment des Erkennens und die Bedeutung der objektiven Wahrheit überhaupt den bloßen Gefülen und Gefülszuständen gegenüber nicht mehr zu ihrem Rechte. Für jene Frage ferner über den Unterschied zwischen der alt- und neutestamentlichen und der allgemeinen Offenbarung und zwischen dem göttlichen Wirken in der einen und anderen sind hier zwar neue, im bisherigen Streite viel zu wenig beachtete Gesichtspunkte ans Licht gestellt. Aber der Gegensatz der bisherigen Auffassungen ist nicht etwa, wie Manche meinten, in einer tieferen und vollkommeneren Betrachtungsweise aufgehoben. Die Frage, ob in jener Offenbarung, und nur in ihr, eine ganz eigentümliche Tätigkeit Gottes anzuerkennen sei, ist vielmehr nur auf die Seite geschoben. Überdies wird bei Schleiermachers Auffassung der alttestamentlichen Religion die christliche so von einer besonderen inneren Zusammengehörigkeit mit dieser abgelöst, daß, so einzigartig die neutestamentliche Offenbarung als die höchste und vollendete erscheint, jene an dem besonderen Charakter, der dieser im Unterschied von allen vorchristlichen zukommt, eben nicht mehr teil hat.

So steht denn in der unter Schleiermachers Einfluß sich weiter entwickelnden Theologie auf der einen Seite die Richtung, welche gleichmäßig von allen wirklichen Religionen aussagt, daß sie sich auf Offenbarung berufen dürfen (so z. B. Lipsius). Auch den Begriff der Manifestation und der Inspiration, welche Rothe als zwei Hauptmomente der übernatürlichen Offenbarung bezeichnet hat, nimmt so Lipsius in den Begriff der Offenbarung überhaupt auf: Manifestation

sei diese als die Selbstbestätigung der Wirksamkeit Gottes für den Menschen in seiner Welt, welche das fromme Abhängigkeitsgefül des Menschen erregte, Inspiration als innerlich bestimmende Selbstbeurkundung Gottes im menschlichen Geistesleben, durch welche die religiöse Aktivität des Menschen erregt und welche auf dem Standpunkt der naiven Vorstellung als ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den natürlichen Bewusstseinsinhalt des Menschen aufgefasst werde. Pfleiderer unterscheidet zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung in der Weise, dass jene in allem religiösen Leben statthat, diese in den hervorragenden und banbrechenden Persönlichkeiten der religiösen Geschichte oder den außerordentlichen religiösen Genieen oder Offenbarungsträgern eintritt, eben hiemit aber jedes Auftreten eines in religiösem Geiste besonders kräftigen und originellen Religionsstifters unter den Begriff der besonderen Offenbarung fällt. Dem Sinne dieser ganzen Richtung entspicht es auch, wenn Biedermann alle Offenbarung für wesentlich übernatürlich erklärt, sofern unter Natur die himmlische Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatz zu seiner Geistesbestimmung verstanden werde, und alle Offenbarung für wesentlich natürlich, sofern man unter Natur das im Wesen liegende verstehe.

Anderseits beharrt namentlich Rothe sehr entschieden auf einem besonderen, übernatürlichen Charakter des göttlichen Wirkens in der biblischen Offenbarung, und zwar im Zusammenhange mit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der wirklichen Erlösung, indem ein solches Wirken durch die Sünde notwenig geworden und Bedingung für die Erlösung sei. Das Wesen dieser Offenbarung bestehe in einer übernatürlich bewirkten Reinigung und Kräftigung des Gottesbewusstseins im sündhaften Menschen, wärend dieser es bloß auf Grund der natürlich gegebenen äußeren und inneren Data, mittelst deren Gott sich ihm wahrnehmbar machen wolle, nicht mehr richtig und sicher vollziehen könne. Gott lasse deshalb neue äußere Tatsachen in der Natur und Geschichte eintreten, aus welchen das menschliche Bewusstsein rein den natürlichen psychologischen Gesetzen zufolge die richtige Gottesidee mit Evidenz erzeugen könne, und zwar müssen das übernatürliche Ereignisse sein, die aus der Welt nicht ursächlich abgeleitet werden könnten und so nur vermöge der Gottesidee erklärbar seien. Dies Moment nennt Rothe die Manifestation Gottes. Er fasst dieselbe so schroff supranaturalistisch auf, wie irgend einer der älteren, und man wird auch bei allem Glauben an die besondere übernatürliche Offenbarung und ihre Wunder fragen können, ob er nicht jenen einzelnen äußeren Akten etwas zu leisten zugemutet hat, was sie mit ihrer Äußerlichkeit doch nie für sich zu leisten vermöchten. Damit aber diese Manifestation Gottes auch richtig verstanden werde, wird sie nach Rothe durch die Inspiration ergänzt, nämlich durch eine innere unmittelbare Einwirkung auf das Bewusstsein, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im menschlichen Geist bei der Aufnahme jener äußeren Kundgebungen zum Behufe ihres richtigen Verständnisses. — Am umfassendsten und umsichtigsten hat in der neueren, die Besonderheit der biblischen Offenbarung entschieden festhaltenden und dabei eine tiefere Auffassung von Religion und Offenbarung anstrebenden Theologie die Glaubenslehre Dorners die gesamte Lehre von der Offenbarung behandelt, zugleich eine positive Wirksamkeit anerkennend, die Gott doch auch im Heidentum ausübe. Indem auch er das Zusammenwirken einer äußeren Offenbarung, oder der Manifestation durch Wunder, und einer inneren, oder der Inspiration, lehrt, teilt er nicht die überspannte Rothesche Auffassung von der Bedeutung des Wunders; es soll jedoch dem Bewusstsein, für welches die inneren Geisteswirkungen noch in den Verdacht eines bloß subjektiven Ursprungs kommen könnten, eine Sicherheit subjektiv-objektiver Art und vor allem den Religionsstiftern selbst oder den Trägern der Offenbarung die Gewissheit geben, mit dem ewigen Urquell, dieser höchsten Einheit des Idealen und der realen Welt, in unmittelbaren Kontakt gekommen zu sein. Und zwar legt Dorner, vom Wesen und Werden der Religion überhaupt ausgehend, jene beiden Momente auch schon abgesehen von der Sünde und dem durch sie hervorgebrachten Bedürfnis in das Wesen der Offenbarung.

Digitized by Google

Soll die entschieden biblische Idee einer besonderen „übernatürlichen" Offenbarung gegen jene Annahme eines überall gleichartigen und in gleicher Weise vermittelten göttlichen Wirkens beim Ursprung der Religionen behauptet werden, so ist vor allem auch schon daran zu erinnern, daß man für die Erklärung des ersten Ursprungs der Menschheit und ihres Gottesbewußtseins und ihrer Religiosität ja doch auf keinen Fall mit jener Gleichartigkeit ausreicht, sondern gerade wenn man die unserer gegenwärtigen und geschichtlichen Erfarung vorliegenden Entwicklungsgesetze vergleicht, dort irgend eine ganz eigenartige und über die hier wirksamen Faktoren und Vermittlungen hinausgreifende, geheimnisvolle göttliche Einwirkung annehmen muß. Denn eben nach jenen Gesetzen kann bei den in die Welt eintretenden Subjekten das persönliche Selbstbewußtsein überhaupt, und namentlich das sittliche und religiöse Bewußtsein, nur zur Entfaltung kommen durch Anregung und Mitteilung von seiten anderer, in der geistigen Entwicklung bereits weiter fortgeschrittener menschlicher Persönlichkeiten, wärend solche in jenen Anfängen fehlten. Nicht bloß supranaturalistische Theologen haben dies geltend gemacht, sondern auch streng denkende Philosophen finden sich auf diesen Gedanken hingetrieben, wärend andere Theologen die klar genug vorliegende Frage gar nicht oder nur höchst oberflächlich berüren; vgl. Schelling in seiner Schrift „Philosophie und Religion" vom Jare 1804; Fichte in seiner „Grundlage des Naturrechts" vom Jare 1796 (Werke Bd. 3, S. 39).

Um sodann den besonderen Charakter des göttlichen Wirkens in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung festzustellen, wird es nicht richtig sein, auf den Schluß aus dem Bedürfnis oder der Notwendigkeit einen Beweis zu gründen. Die Beantwortung der Frage, wie viel durchs Bedürfnis gefordert gewesen sei, bleibt, so lange man die wirkliche Befriedigung des Bedürfnisses noch nicht klar sich vor Augen stellt, nicht bloß dem Unglauben gegenüber stets sehr unsicher, sondern fürt andererseits auch leicht einen gläubigen, aber in Warheit schwachgläubigen Supranaturalismus auf Postulate, von denen eine unbefangene Betrachtung jener wirklichen Befriedigung anerkennen muß, daß sie in ihr doch nicht so erfüllt seien. In solcher Weise hat man namentlich unberechtigte Schlüsse gezogen auf denjenigen bestimmten Inspirationscharakter, welchen die schriftlichen Urkunden der christlichen Offenbarung tragen müßten, um ihrem Zwecke zu genügen. Ja man möchte hiemit, wie schon oben (S. 658) bemerkt worden ist, gar auf solche Mittel zur Sicherstellung dieser Offenbarung, wie sie der Katholizismus zu behaupten vorgibt, verfallen.

Man wird sich vielmehr vor allem stützen müssen auf die Erfarung und Würdigung dessen, was durch jenes göttliche Wirken tatsächlich für uns hergestellt ist. Es ist die wirklich erfolgte Versönung, Erlösung und Gottesgemeinschaft, die wir genießen und in deren Genuß wir erst recht auch noch das Gewicht der Schuld und die Macht der Sünde verstehen, wovon die Menschheit außerhalb der biblischen Offenbarung nimmermehr Erlösung finden konnte, noch jetzt finden kann. Es ist die nur hier aufgegangene Erkenntnis und Erfarung Gottes als des Gottes, welcher die heilige Liebe ist. Es ist unsere Beziehung zu dem Gottessone Christus, von welchem aus und im Glauben an welchen wir allein dieses Heil zu haben uns bewußt sind und dessen Selbstzeugnis von seinem eigenen Verhältnis zu Gott nun eben auch durch die fortwärend von ihm ausgehenden Wirkungen für uns gesichert ist. Es ist endlich die eigentümliche Kraft, womit das Wort Christi und der von ihm ausgestatteten ursprünglichen Zeugen seiner Offenbarung so, wie es in den uns überlieferten Schriften solcher Zeugen für uns niedergelegt ist, fort und fort erleuchtend und belebend wirkt, der Gemeinde im Verlaufe ihrer Geschichte noch immer reicher und voller seinen Inhalt erschließt und namentlich auch allen in dieser Geschichte eintretenden Trübungen und Verderbnissen gegenüber sich selbst behauptet. — Zu würdigen haben wir diese Ergebnisse des göttlichen Wirkens in der neutestamentlichen Offenbarung so, wie sie uns vorliegen in der Geschichte der Christenheit, in der gegenwärtigen Christengemeinde, endlich in unserer eigenen persönlichen Erfarung. Nur je nach Würdigung des hier uns Vorliegenden werden auch die Zeugnisse der hl. Schrift

Digitized by Google

und die Aussagen des kirchlichen Glaubens über die Besonderheit jenes göttlichen Wirkens selbst und der ihm dienenden Mittel zur Anerkennung und zum Verständnis kommen.

Geschichtlich liegt uns ferner der ganz einzigartige Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarung mit der alttestamentlichen vor. Es sind nicht bloß die Aussagen der neutestamentlichen Offenbarungsorgane, welche auf diese uns zurückverweisen und ihren göttlichen Charakter bezeugen. Sondern für den gesamten Inhalt der neutestamentlichen zeigt uns die alttestamentliche eine positive, geradlinige, fortschreitende, auf jene durch eine göttliche Teleologie hingerichtete Vorbereitung, während die heidnischen Religionen, auch wenn wir unter ihnen relative Erhebungen und Strebungen des religiösen Geistes auf eine Gemeinschaft mit dem Göttlichen hin anerkennen, nirgends zu einer wirklichen Überwindung von Sünde und Fleisch oder zu einer wirklichen Versöhnung füren, vielmehr auch mit ihren besten Elementen wider der Korruption verfallen und kein besseres Resultat ergeben, als jener von Paulus Röm. 7, 23 geschilderte Kampf in dem der Heilsgnade noch nicht teilhaftigen, einzelnen Subjekte, der trotz aller besseren Regungen des „innern Menschen" doch nur immer in eine neue Knechtung unter den Bann der Sünde und Finsternis hinausläuft. Wir finden dort schon alle Grundideeen der neutestamentlichen Offenbarung, und wie sie in dieser zu warhafter Wirklichkeit werden, so beginnt auch dort schon eine gewisse tatsächliche Realisirung derselben auf niedrigeren Stufen, in unvollkommenen, beschränkten Formen, die aber in Gemeinschaft mit dem von jenen Ideeen zeugenden Worte der Offenbarung auch schon über sich selbst hinausweisen (alttestamentliche Typen). Man denke an die Grundideen des Bundes, des Gottesreichs, der Gottessonschaft (des Volkes Israel, des Messias, der Christen), des theokratischen Herrschers, der Versönung, des Priestertums u. s. w. Die Hauptschwierigkeit für eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung liegt gegenwärtig in dem außerordentlich großen Gegensatz unter den historisch kritischen Ansichten über die auf ihren Ursprung bezüglichen Urkunden des Pentateuchs (vgl. den Art. Pentateuch Bd. XI, S. 437). Klar aber und unumstößlich ist jedenfalls, daß die Propheten, deren Schriften wir haben, ihrem Volke einen Gott verkündigen, der nicht etwa jetzt erst neu sich offenbare oder wenigstens jetzt erst nach wesentlich neuen Seiten hin sich zu erkennen gebe, sondern der sich schon in und seit den Anfängen des Gottesvolkes mit seinem Willen und seinen Gnadenbezeugungen geoffenbart und es aus der ganzen Menschheit heraus zum Gegenstand seiner väterlichen Huld und Fürung sich erwält habe. Dabei erscheint die alte Warheit von Gott, die sie nun den Herzen vorhalten und an welche sie ihr Zeugnis von Gottes ferneren Ratschlüssen knüpfen, als eine gerade nicht aus dem Geist des Volkes selbst erwachsene, vielmehr als eine, die von oben in dasselbe hereingetreten ist und trotz seines eigenen Widerstrebens wider sie durch Gottes Kraft und durch die neu von ihm erweckten Offenbarungswerkzeuge sich behauptet. Eben für die Verwirklichung derjenigen Ideeen, die schon in der dem Gottesvolke von den Anfängen des Gottesbundes her geoffenbarten Warheit lagen, weisen sie dann von den Hemmungen und Gegensätzen ihrer Gegenwart aus auf die große Reichsoffenbarung am Abschlusse dieser Entwicklung hin.

Erkennen wir so hier, in der alten und neutestamentlichen Offenbarung zusammen, ein ganz einzigartiges Ganzes göttlicher Wirkungen innerhalb der Menschheitsgeschichte an, auf dessen Inhalt und Möglichkeit wir von allen andern Erfarungen dieser Geschichte und von allen darin sich kundgebenden Gesetzen der menschlichen Entwicklung aus nicht hätten gelangen können, so wird eben im Zusammenhange hiemit auch das Einzigartige der hiefür wirksamen Mittel und der besonderen Beziehungen, in welche Gott dabei zum Geist seiner Offenbarungsorgane und zugleich zu einem seinem Offenbarungsgebiete zugehörigen Naturgebiete erscheint, zu verstehen und zu behaupten sein. Voranstellen muß man dabei das göttliche Wirken im Geiste der besonderen Offenbarungsorgane, das nun also jene neueren Theologen mit „Inspiration" zu bezeichnen pflegen. Diese darf aber nicht losgerissen werden von denjenigen Geisteserfarungen, welche alle waren Ge-

Digitized by Google

nossen des geoffenbarten Heils auch selbst in der Gemeinschaft mit Gott machen dürfen. Das Besondere an ihr im Unterschiede von diesen ist die Steigerung und Originalität der Geistesregungen in jenen Organen und die Unmittelbarkeit, womit die den Inhalt der Offenbarung bildenden göttlichen Wahrheiten auch Gegenstand geistiger Anschauung für sie werden und darin die zu lebendiger Mitteilung ans Bewußtsein der Mitmenschen geeignete Gestalt annehmen: dies mag man als übernatürliche Wirkung auf das natürliche Leben des Geistes jener Organe bezeichnen. Unter jenen Begriff der Manifestation dürfen nicht bloß die eigentlichen Wunder gestellt werden, oder solche den besonderen Offenbarungszwecken dienende und von Gottes Wille und Macht zeugende Vorgänge im Gebiete der äußeren Natur, „die nicht aus der Kausalität der Natur und ihres gegebenen Zusammenhanges für sich, sondern wesentlich nur aus freier, göttlicher Tat begreiflich sind" (Dorner); sondern es gehören hiezu auch solche äußere geschichtliche Vorgänge, durch welche wir über einen durch Gottes Vorsehung auf jene Zwecke hingeleiteten Zusammenhang der gewöhnlichen endlichen Kausalitäten nicht hinausgeführt werden. Aber die Berichte der heil. Schrift bezeugen allerdings klar genug, daß an diese Manifestation und ans Einzigartige der biblischen Offenbarung überhaupt auch Vorgänge jener wunderbaren Art sich bedeutungsvoll in besonderen Momenten angeschlossen haben und eben aus derjenigen besonderen Beziehung, in welcher die Offenbarungsorgane persönlich zu Gott standen, mit hervorgegangen sind. Und wo einmal jene Einzigartigkeit überhaupt geschichtlich anerkannt wird, kann auch gegen solche Wunder wenigstens nicht mehr von den Analogieen und Gesetzen der übrigen menschlichen Entwicklung aus, sondern nur noch von anderweitigen Voraussetzungen aus argumentirt werden. — Vergl. die Artikel „Propheten" oben S. 265, „Inspiration" Band VI, S. 746, „Wunder".

Daneben dürfen wir auch im Heidentum neben aller Sünde und Verirrung, ja auch bei einer Beziehung des Götzenwesens auf Dämonen (so noch nach J. P. Lange) doch nicht bloß äußere Fügungen einer auch die Geschichte der heidnischen Völker lenkenden Vorsehung, sondern zugleich innere geistige Wirkungen des Gottes, in welchem Alle „leben, weben und sind" (Apg. 17, 28), als das annehmen, wodurch jene relativen Hebungen und Weiterbildungen bedingt und hervorgebracht waren, dergleichen namentlich im Zoroastrismus und Buddhismus uns vorliegen. Aber eben auch von diesen gilt das oben Gesagte (vgl. Dorner: die Fortbewegung sei im Heidentum eine Kreisbewegung durch entgegengesetzte Extreme, die seine Widerlegung enthalte). Siehe über die heidnischen Religionen den Artikel Polytheismus oben S. 107.

Von einer Erörterung der Begriffe und Ausdrücke „unmittelbar" oder „mittelbar" und übernatürlich" oder „natürlich" darf man bei unserer Frage nicht zu viel erwarten. Nach unserem ganzen herrschenden Sprachgebrauch sind sie an sich vieldeutig. Die Anwendung der Kategorie des Natürlichen aufs höhere Geistesleben ist überhaupt schwierig, und vollends wird sich fragen, wie viel dann mit Bezug auf eine Gemeinschaft und einen inneren Verkehr zwischen Gott und dem menschlichen Geist schon zur ursprünglichen „Natur" des Geistes gehöre und wo dagegen das „Übernatürliche" göttlichen Innerwirkens anheben und wider aufhören sollte. Was das „Unmittelbare" betrifft, so werden wir einerseits ja doch auch bei den geistigen Vorgängen und Anschauungen jener Offenbarungsorgane immer auch eine gewisse geschichtliche Vermittlung und Bedingtheit anerkennen und andererseits auch bei einem tiefen religiösen Ergriffensein und originellen Erregtsein frommer Heiden auf ein geheimnisvolles „Unmittelbares" zurückkommen müssen.

Aber die volle gläubige und wissenschaftliche Anerkennung des Inhalts der biblischen Offenbarung und ihrer Bedeutung für unser Heil und auch das von uns zu erstrebende Verständnis ihres geschichtlichen Herganges hängt nicht von solchen Begriffsbestimmungen und Ausdrücken ab. **J. Köstlin.**

Religionsfreiheit, s. Toleranz.

Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie ist, wie ihr Name besagt, die philosophische Betrachtung (Beurteilung) der Religion, also freie Forschung und wissenschaftliche Ermittelung des Grundes und Wesens der Religion und somit insbesondere des Christentums, das, wenn nicht als die anerkannt vollkommenste Religion, doch als die Religion der herrschenden Kulturvölker der Gegenwart für den vollkommensten Ausdruck des Wesens der Religion erachtet werden muss. Demnach setzt sie einerseits die Religion als ein tatsächlich gegebenes selbständiges Gebiet des Geistes voraus, und ist insofern von der Geschichte der Religion abhängig, als sie dies Gegebene rein so zu nehmen hat, wie sie es historisch vorfindet. Andererseits ist sie, weil sie Grund und Wesen der Religion und somit die Warheit ihres Inhalts, wie die Gültigkeit ihrer Form zu untersuchen hat, zugleich die freie, rein philosophische Erörterung derselben Fragen, welche die verschiedenen Religionen jede in ihrer Weise beantworten und die theologischen Systeme in der Form theologischer Wissenschaft behandeln. Sie hat daher insbesondere die Aufgabe, philosophisch zu erörtern, ob der Inhalt der Religion nur Gegenstand des Glaubens oder auch des Wissens sei, in welchem Verhältnis dieser Inhalt zu den sicheren Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung stehe, ob und wie weit er sich wissenschaftlich rechtfertigen lasse. Wie sie aber auch diese Frage beantworten möge, ob bejahend oder verneinend, immer kann sie sich der zweiten Aufgabe nicht entziehen, das historisch gegebene Dasein der Religion zu erklären und somit die Frage zu erörtern, ob und in welchem Sinne von einer Geschichte der Religion, von einer fortschreitenden Entwickelung des religiösen Bewusstseins (Glaubens) die Rede sein könne, — d. h. sie wird notwendig zugleich zu einer Philosophie der Geschichte der Religion. Denn wenn sich ihr auch ergeben sollte, dass der wesentliche Inhalt aller Religion, das Dasein einer höheren, die Natur und das menschliche Leben bedingenden und bestimmenden Macht (sei sie eine Einheit oder Mehrheit von Wesen), mit den Resultaten der Wissenschaft in unlösbarem Widerspruch stehe und somit one alle objektive Berechtigung und Gültigkeit sei, so drängt sich doch um so unabweislicher die Frage auf, welches die subjektive Quelle der Religion sei, aus welchem Elemente der menschlichen Natur der religiöse Glaube entspringe und wie sich seine allgemeine Verbreitung, sein Bestand und seine Fortbildung seit dem Anbeginn menschlicher Geschichte erklären lasse. Nur wenn die Philosophie diese beiden Aufgaben zu lösen im Stande ist, vermag sie eine Religionsphilosophie im strengen Sinne des Worts aus sich zu erzeugen. Denn wo sie bloß das Wesen der Religion und somit die Warheit ihres Inhalts und die Berechtigung ihrer Form (des Glaubens) in Betracht zieht, da fällt notwendig die Religionsphilosophie entweder mit der Metaphysik, der Forschung nach dem letzten Grunde des Seins und Erkennens, in Eins zusammen, oder sie sinkt zu einer bloßen Kritik der Religion und des Offenbarungsglaubens herab. Und wo sie nur der zweiten Aufgabe, der Darlegung des ersten Ursprungs und der allmählichen Entwickelung des religiösen Bewusstseins zu genügen sucht, da hört die Religionsphilosophie auf, eine philosophische Disziplin zu sein; es bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der allgemeinen Geschichte der Religion.

Eben weil nur die wissenschaftliche Verschmelzung beider Seiten, des spekulativ-kritischen und des geschichtsphilosophischen Elements, eine ware Religionsphilosophie ergibt, erscheint es natürlich, d. h. durch den Entwickelungsgang der Wissenschaft gefordert, dass zunächst die beiden Aufgaben von einander getrennt, zu lösen versucht wurden, und dass demgemäß die Religionsphilosophie erst sehr spät in den Kreis der philosophischen Disziplinen eintrat. Die Forschung nach dem letzten Grunde des Seins und Erkennens ist zwar so alt wie die Philosophie selbst, aber sie bildete von jeher eine für sich bestehende Disziplin one unmittelbare Beziehung zur bestehenden Religion. Nur in der mittelalterlichen Philosophie nahm die Metaphysik insofern eine andere Stellung ein, als die Erörterung der Frage, ob und in wieweit der menschliche Geist one gegebene Offenbarung das Wesen Gottes zu erkennen und das Dasein Gottes zu beweisen vermöge, meist den ersten grundlegenden Teil in der Darstellung des theologischen

Digitized by Google

Systems bildete. Allein schon die Fassung der Frage beweist, dass aus dieser Art von metaphysischer Forschung keine Religionsphilosophie hervorgehen konnte. Die Idee einer solchen Disziplin — obwol sie unter den philosophischen Ideen des patristischen Zeitalters bedeutsam hervorgetreten war — kam vielmehr nicht nur dem Mittelalter, sondern auch der neueren Philosophie immer mehr abhanden; bis um die Mitte des 18. Jarhunderts findet sich kaum eine Spur von ihr. Dies erklärt sich einerseits daraus, dass man noch zu Anfang des 17. Jarhunderts von einer andern Religion, als der jüdischen und christlichen, kaum etwas wusste; selbst der Muhammedanismus war nur sehr oberflächlich gekannt; historische Forschungen von einigem wissenschaftlichen Werte gab es im Gebiete der Religion wenig oder gar nicht; sie aber sind, wie gezeigt, die unumgängliche Voraussetzung einer waren Religionsphilosophie. Andererseits hatten sich Religion und Philosophie immer mehr geschieden. Die Philosophie sollte nur das demonstribare Wissen umfassen und musste mithin alles ausschließen, was sich nicht mathematisch beweisen ließ. Die Religion dagegen sollte nur auf Offenbarung und diese auf einem bene placitum Gottes beruhen, stand also auf einem der Philosophie ganz unzugänglichen Boden. Demgemäß stellte man zwar alles zusammen, wodurch man das Sein und Wesen Gottes demonstriren zu können vermeinte, und so entstand die sogenannte Theologia naturalis, auch Naturreligion genannt, und wurde allgemach zu einer besonderen Disziplin des philosophischen Systems. Aber zur bestehenden Religion wie zur Geschichte der Religion hatte diese Disziplin an sich durchaus keine Beziehung (obwol Chr. Wolf inkonsequenterweise sich rühmte, auch alle wesentlichen Glaubensartikel des Christentums demonstriren zu können).

Kein Wunder daher, dass sich die ersten Keime der Religionsphilosophie nicht im Gebiete der Philosophie, sondern auf dem Boden der Geschichtswissenschaft entwickelten. Wir finden sie in den ersten Versuchen einer allgemeinen Geschichte der Religion, die in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts hervortraten. Das älteste uns bekannte Werk dieser Art ist die Schrift des Engländers A. Ross, die wir indes nur in einer französischen Übersetzung kennen: A. Ross, Les Religions du Monde ou demonstration de toutes les Religions et Herésies de l'Asie, Afrique, Amérique et de l'Europe etc. Trad. par La Grue, Amsterd. 1666. Im nächsten Jare erschien von ihr eine deutsche Übersetzung: „A. Rossäus, Der ganzen Welt Religionen; aus dem Englischen übersetzt von A. Raimarus, Amsterdam 1667 (eine zweite one den Namen des Übersetzers, Heidelberg 1668). Ihr folgten bald eine Anzal änlicher Werke, die mehr und mehr eine kritische Haltung annahmen. So die Schrift des Theologen Hoffmann: Umbra in luce sive consensus et dissensus religionum profanarum, Jenae 1680. Ferner von Jurieu, Histoire critique des Dogmes et des Cultes depuis Adam jusqu' à Jesus Christ, Amsterd. 1704; Köcher, Abriß aller bekannten Religionen nach ihrem Ursprung, Jena 1753; J. G. A. Kipping, Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit, Braunschweig 1761; Ouvrier, Geschichte der Religionen nebst ihren Gründen und Gegengründen, Leipzig 1781; Meiners, Grundrifs der Geschichte aller Religionen, Lemgo 1785 (später umgearbeitet zu dem größeren Werke: Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen, Hannover 1816); J. C. Reinhard, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideeen, Jena 1794; Dupuis, Origine de tous les Cultes ou Religion universelle, II. Vols, Paris l'an. III. (1796).—

In diesen Werken lagen die historischen Materialien zu einer Religionsphilosophie im engeren Sinne vor, wenn auch noch nicht streng wissenschaftlich gesichtet und geordnet, doch für das erste Bedürfnis der Philosophie genügend zubereitet. Auch stellte der große Lessing, auf ihre Resultate gestützt, in seiner berühmten Abhandlung über die Erziehung des Menschengeschlechts (1780) wenigstens die Idee einer Religionsphilosophie in klaren, bedeutsamen Zügen auf. Es ist derselbe Gedanke, welcher, wie bemerkt, unter den leitenden Ideeen der patristischen Theologie eine wichtige Stelle einnimmt und welcher (so viel wir wissen) zuerst in einem noch sehr beschränkten Sinne von Theophilus, Bischof von

Digitized by Google

Antiochien ausgesprochen, tiefer und allgemeiner von Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien erfaßt und ausgefürt, noch in der philosophisch-theologischen Weltanschauung Augustins eine große Rolle spielt. Darnach beruht die Religion auf einer offenbarenden Tätigkeit Gottes, deren Zweck die Erziehung der Menschen ist, und die daher in verschiedenen Akten zu verschiedenen Zeiten sich äußernd, von Stufe zu Stufe fortschreitend, dem menschlichen Geist „immer tiefer in die göttliche Warheit einweiht und dem Ziele seines irdischen Daseins, seiner göttlichen Bestimmung entgegenfürt. Lessing unterscheidet drei Hauptstufen in der „Ordnung" der göttlichen Offenbarungen. „Wenn auch", bemerkt er, „der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den Einzigen, Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere, und gab jedem dieser Teile ein Merkzeichen. So entstand natürlicherweise Vielgötterei und Abgötterei", — die erste Stufe der religiösen Bildung der Menschheit. In diesen „Irrwegen" würde vielleicht die menschliche Vernunft „viele Millionen Jare sich herumgetrieben haben, wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben". Da er aber nicht mehr „einem jeden einzelnen Menschen sich offenbaren konnte noch wollte (denn die Menschen waren bereits zu unterschiedlichen Nationen zusammengewachsen), „so wälte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung, und eben das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können". Dies war das israelitische Volk, — d. h. mit der Offenbarung Gottes im Alten Testament beginnt das zweite Stadium der Erziehung und religiösen Bildung der Menschheit, welches dann mit der Offenbarung Gottes in Christo unmittelbar in das dritte und letzte Stadium übergeht. Bei der Betrachtung dieser beiden Stadien verweilt Lessing zwar etwas länger, er fürt die Hauptmomente einer allmählich höheren Entwickelung des religiösen und sittlichen Bewusstseins innerhalb derselben ausdrücklich an und macht sogar einen Versuch, den Begriff der Dreieinigkeit und das Dogma von der Erbsünde philosophisch zu rechtfertigen. Allein so wenig die gelegentlichen Aussprüche und Andeutungen der genannten Kirchenväter, so wenig kann Lessings Abhandlung für eine wirkliche Religionsphilosophie gelten. Dazu fehlt es beideteils an einer spekulativen Begründung des ganzen Standpunkts, des Grundgedankens selbst, teils an der geschichtsphilosophischen Durchfürung desselben; hier wie dort tritt die leitende Idee nur wie eine geistvolle Hypothese auf, für welche der Beweis ihrer Warheit erst noch zu füren ist.

Ebensowenig können Herders Ideeen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784) die Stelle einer Religionsphilosophie vertreten; auch sie enthalten nur Keime und Anfänge. Denn abgesehen davon, daß Herder den geschichtlichen Fortschritt der menschlichen Bildung, selbst in religiöser und sittlicher Beziehung, überall von der physischen Begabung der Völker, von der sie umgebenden Natur, den klimatischen und geographischen Verhältnissen u. s. w. abhängig macht, — ist ihm das Ziel der ganzen welthistorischen Entwickelung die sogen. Humanität, ein Begriff, dessen Verwirklichung zwar in der Religion kulminiren soll, den er aber viel zu vage und unklar faßt, um von ihm aus das Wesen und den Bildungsgang der Religion philosophisch darlegen zu können. —

Einen zweiten, warhaft fördernden Schritt zur Lösung der religionsphilosophischen Aufgabe tat daher die Philosophie erst mit dem Auftreten des Kantschen Kritizismus. Von Kants philosophischem Standpunkte aus lag es nahe, die Kritik, die er der sogen. reinen, d. h. der theoretischen, auf die Erkenntnis der Warheit als solcher gerichteten Vernunft angedeihen ließ, unmittelbar auf die bestehende Religion anzuwenden. Es ist daher nicht zu verwundern, daß einzelne Kantianer, noch bevor der Meister selbst Hand angelegt hatte, diesem Geschäfte sich unterzogen. J. H. Tiefrunks „Entwurf einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum" (Berlin 1789),

Digitized by Google

und J. G. Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (Königsberg 1792) erschienen noch vor Kants bekanntem Werke: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (1793). Beide halten sich streng an die Grundlagen der Kantschen Vernunftkritik, Fichte so streng, daß seine Schrift, die durch ein Versehen des Druckers anonym erschien, allgemein als ein Werk Kants selbst begrüßt wurde. — Wenn daher auch Tiefstrunk meint, daß Kants Lehre im Grunde mit dem Christentum völlig übereinstimme, so kommt doch auch er, wie Fichte, im allgemeinen zu denselben Resultaten über Wesen und Stellung der Religion, zu denen Kant in seinen vorangegangenen Schriften (namentlich in der Kritik der praktischen Vernunft) gelangt war. Eine Kritik der Religion vom philosophischen Standpunkte ist nun zwar ebensowenig eine Religionsphilosophie, als eine bloße Geschichte der Religion. Aber sofern die Philosophie sich zunächst notwendig kritisch zur bestehenden Religion verhalten muß, weil sie die Wahrheit derselben nicht ohne weiteres voraussetzen darf, so bildet die Kritik einen zweiten unumgänglichen Übergangspunkt zur Erreichung dessen, was die Religionsphilosophie zu leisten hat.

Kants erwähntes Werk — das indes nur zusammen mit der Kritik der praktischen Vernunft und dem „Streit der Fakultäten“ in Betracht gezogen werden darf — trägt zwar insofern ebenfalls einen kritischen Charakter, als er im Grunde nur untersucht, wie weit und in welchem Sinne der Inhalt der Religion (des Christentums) als Vernunftwahrheit anzuerkennen sei. Aber es erhebt sich doch zugleich über den bloß kritischen Standpunkt. Denn Kant will nicht nur dartun, daß der religiöse Glaube (der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) insofern in der Natur des menschlichen Geistes begründet sei, als er eine unvermeidliche Folgerung aus den Postulaten der praktischen Vernunft sei, sondern er will auch erklären, woher es komme, daß alle positiven, empirisch gegebenen Religionen neben und außer dem Inhalte dieses reinen Vernunftglaubens noch sogenannte Dogmen, d. h. noch einen „doktrinalen, historischen Glauben“ enthalten, der unmittelbar in keiner Beziehung zum Sittengesetz und den Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins stehe. Die Erklärung dieser Tatsache fällt freilich sehr dürftig aus; denn sie beruht einerseits auf dem Anerkenntnis, daß es vermessen sein würde, den gesammten Inhalt einer positiven Religion nur aus bloßer Vernunft ableiten zu wollen, da sie ja auch geoffenbart sein könne, andererseits auf der Bemerkung, es sei eine „besondere Schwäche der menschlichen Natur, daß „die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntnis sinnlicher Dinge sich bewußt, — wenn sie auch jenem Vernunftglauben alle Ehre widerfahren lassen, — doch nicht leicht zu überzeugen sind, daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel alles sei, was Gott von den Menschen fordere, um ihm wolgefällige Untertanen in seinem Reiche zu sein“. Sie meinen vielmehr, daß Gott noch besondere, ihm selbst geltende „Dienste“ zu leisten seien und daß er namentlich an Lobeserhebungen, Ehren- und Unterwürfigkeitsbezeugungen ein unmittelbares Wolgefallen finde. So entspringe der „Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer rein moralischen Religion“. Und da die Art und Weise, wie Gott verehrt und gedient sein wolle, — wenn sie noch in etwas Anderem als der Befolgung rein moralischer Gesetze bestehen soll — nicht durch unsere eigene bloße Vernunft, sondern nur durch Offenbarung erkannt werden könne, so erklärt sich aus dem „Hange“ der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion der Hang derselben zum Glauben an eine statutarische, der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung. So bilde sich ein „historischer“ Glaube, und so geschehe es, daß die Menschen „die Vereinigung zu einer Kirche niemals behufs der Förderung des Moralischen in der Religion für notwendig halten, sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse u. s. w. ihrem Gott zu dienen, d. h. daß sie eine solche Vereinigung nicht auf den reinen Vernunftglauben, sondern auf jenen historischen Glauben gründen, den man deshalb auch im Gegensatze zum reinen Religionsglauben den „Kirchenglauben“ nennen könne (Die Religion innerhalb ꝛc., Ausgabe von 1798, S. 137 ff.). — Demgemäß hat die Religion nach Kant im Grunde eine doppelte Quelle: historisch wenigstens ent-

Digitized by Google

springt sie ebensosehr aus jener „Schwäche der menschlichen Natur“ wie aus der praktischen Vernunft oder dem unmittelbar gegebenen Inhalt des sittlichen Bewußtseins mit seinen unvermeidlichen Folgerungen. In diesem doppelten Ursprunge liegt dann auch das Prinzip ihrer geschichtlichen Entwickelung und Fortbildung. Da nämlich die Seite, von welcher sie Kirchenglaube ist, nur auf besagter Schwäche beruht, die andere Seite dagegen, der reine Vernunftglaube, in den festen, unabänderlichen Postulaten der praktischen Vernunft wurzelt, so kann ein Fortschritt der religiösen Bildung nur dadurch entstehen und nur darin bestehen, daß jene Schwäche vom menschlichen Geiste immer mehr abgestreift wird, d. h. nur darin, daß der Kirchenglaube immer mehr dem reinen Vernunftglauben „Platz macht“; dies ist, wie Kant ausdrücklich erklärt, das in ihm selbst liegende „Ziel“ alles Kirchenglaubens.

Kant hat indes diesen Gedanken nicht durchgefürt; eine geschichtsphilosophische Betrachtung der Religion liegt ihm (dem Geiste seiner ganzen Philosophie) eben so fern, wie eine Philosophie der Geschichte überhaupt. Er begnügt sich, den Kirchenglauben des Christentums näher in Betracht zu ziehen und ihn durch willkürliche Auffassung und Auslegung dergestalt umzudeuten, daß er für einen symbolischen Ausdruck der Elemente und Konsequenzen des Vernunftglaubens gelten kann. Kants System enthält mithin ebenfalls noch keine eigentliche Religionsphilosophie, nur den einen Teil der religionsphilosophischen Aufgabe hat er zu lösen gesucht, und sein Hauptverdienst besteht sonach darin, daß er durch die Art und Weise, wie er dies getan, der Philosophie auch nach dieser Seite hin einen neuen Impuls gab, der weithin fortwirkte.

Wärend Kant und mit ihm Fichte den waren, wissenschaftlich gültigen religiösen Glauben aus dem sittlichen Bewusstsein *ableitete*, wollte Jacobi ihn als ein *unmittelbares*, auf den „Geistesgefülen“ beruhendes Vernehmen des Übersinnlichen gefaßt wissen. Nichtsdestoweniger weicht der Inhalt seiner religionsphilosophischen Anschauungen von denen Kants wenig oder gar nicht ab. Zu derselben Zeit indes, als Jacobi und Fichte noch in der näheren Ausfürung ihrer Ideeen begriffen waren, suchte bereits Schleiermacher ebenfalls das Gefül, aber in einer spezifisch eigentümlichen, vom unmittelbaren sittlichen Bewusstsein verschiedenen Bestimmtheit als die (subjektive) Quelle der Religion geltend zu machen. Schon in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (Berlin 1799) tritt sein bekannter Grundgedanke, wornach alle Religion und Religiosität auf dem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefül“ beruht und aus ihm sich entwickelt, klar und bestimmt hervor. Zwar fürte er diesen Gedanken ebensowenig wie Jacobi und Fichte die ihrigen in einer besonderen Religionsphilosophie näher aus, aber zwischen ihren Ideen, sie teils ausgestaltend, teils modifizirend und kombinirend, bewegten sich doch die nächsten religionsphilosophischen Versuche, die von ihren Nachfolgern ausgingen.

So erklärt F. A. Carus in seiner „Allgemeinen Religionsphilosophie“ (die im 7. Bande seiner „Nachgelassenen Werke“, Leipzig 1810, erschien): die Religion „kündige sich überhaupt an als ein *Gefül*, und zwar als ein höchst mächtiges, was unser tiefstes Inneres ergreift und den Geist bindet und verbindet, weil es ein Gefül der unvermeidlichen *Abhängigkeit* unseres Wirkens und Strebens sei“; — behauptet dann aber zugleich, Religion in der wesentlichen und reinsten Bedeutung sei „innigster Glaube an ein übersinnliches, freies und selbständiges *Sein* und ein ruhendes *Leben* in diesem Glauben, also nicht bloß Glaube an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit des Größten, an die Göttlichkeit des *moralischen Gesetzes*, nicht bloß an das Ewige, sondern auch an die Ewigkeit des Höchsten, einer reinen *Gesinnung*“. Sie sei daher im eigentlichen und höchsten Sinne nur subjektiv, Gefül oder Gesinnung, oder vielmehr Beides; und obwol der Mensch in seinem Innern die Gottheit wirklich vernehme, so gehe sie doch nicht aus der Vernunft allein hervor, sondern „aus dem ersten Regen der *Freiheit*“ als eine Tat „*des ganzen*, mit sich einigen Menschen, und nicht dieses allein, sondern vorzüglich des freien, des reinen, des praktischen Menschen“, — u. s. w. In änlicher Art, wie sonach Carus die Ideeen Schleier-

Digitized by Google

machers, Fichtes, Kants und Jacobis — one alle Begründung wie one spekulative und geschichtsphilosophische Durchführung — nur unmittelbar mit einander verbindet, mischt sie J. Salat in seiner „Religionsphilosophie, der letzte und höchste Hauptzweig der Philosophie als Wissenschaft" (Landshut 1811, 2. Aufl., München 1821) in- und durcheinander. Nur ist die Mischung eine noch trübere und unklarere, teils weil dem Verfasser alle Fähigkeit zu einer scharfen Begriffsentwickelung abgeht, teils weil er bereits unter dem Einflusse Schellings und der pantheistischen Richtung der Philosophie steht und sich doch bemüht, diese Richtung zu bekämpfen und ihres Einflusses sich zu erwehren. —

Diesen kombinatorischen Versuchen gegenüber schließt Friedrich Köppen sich entschieden an Jacobi an oder stellt sich doch im wesentlichen auf dieselbe Basis, auf der Jacobi steht. Seine „Philosophie des Christentums" (2 Bde., Leipzig 1813, 2. Aufl. 1825) verdient noch heutzutage Beachtung, da sie bereits Manches klar und gründlich erörtert, was gerade gegenwärtig die christliche Theologie mit Recht bewegt, weil es mehr als eine bloße, aus vorübergehenden Zuständen entspringende Tagesfrage ist. Mit Jacobi behauptet er: „In dem Freigeborenen liege ein unvertilgbarer Trieb zur Gottheit, die Vernunft zeuge von der höchsten Vernunft und die älteste Wissenschaft sei das Innewerden Gottes; so gewiss der Mensch frei ist, erwägt, handelt, beratet, entscheidet, so gewiss ist Gott (1. Aufl. I, 17). Religion im einfachen Sinne sei eben nur „Ehrfurcht, Scheu, Liebe, welche sich auf ein unsichtbares Wesen beziehen". Was gemeinhin Religion genannt werde, die verschiedenen Formen des Gottesdienstes, in welchen sich die Ehrfurcht und Liebe ausdrücke, setze deswegen die Religion, den Glauben an Einen Gott voraus. Auf ihn stütze sich auch alle Vielgötterei. Denn um wahrhaft Götzendiener zu sein, muss man ein göttliches Prinzip schon anerkennen und einsehen, dass ihm eine rechtmäßige und reine Verehrung gebüre. Nichtdestoweniger könne sehr wol, wie Carus annehme, der erste Gottesbegriff nicht monotheistisch, auch nicht bloß polytheistisch, sondern sogar pandämonistisch gewesen sein. Denn der Begriff empfange seine Bildung durch die einfachen Eindrücke der Sinnlichkeit und komme erst nach mancher Zerstreuung zur Erkenntnis der einfachen Idee, welche im Gefül unmittelbar gegenwärtig sei; jener suche daher das Göttliche in der äußeren Welt, anfangs allenthalben, dann nur in einzelnen Gegenständen, endlich, weil er Gott nirgends findet, über der Welt, bis der irregeleitete Glaube schließlich dahin gelange, von wannen er ausging, und bei sich selber einkehre (I, 19). — Um diesen Unterschied zwischen Begriff und Idee, Verstand und Gefül dreht sich dann die ganze weitere Entwickelung. Nachdem Köppen dargetan hat, dass die historische Betrachtung der Bildungsepochen menschlicher Kultur über den Anfang aller Religion nichts Entscheidendes aussagen könne, indem zwar jener ursprüngliche Trieb zur Gottheit hin, wie aller Instinkt, im „Äußeren" sich kund tue, woraus der religiöse Kultus entspringe, der eben deshalb immer sinnlich, ein „sinnliches Institut" sei, um das Übersinnliche darzustellen, doch aber jeder Gottesdienst die Religion und religiöse Vorstellungen voraussetze, — zeigt er weiter, dass die mit dem Kultus sich entwickelnden religiösen Institutionen, obwol von der Tradition geheiligt, doch mit der Zeit unvermeidlich durch die erwachende Reflexion dem Urteile und der Kritik unterzogen werden. „Wenn sonach", folgert er, „aller Gottesdienst sinnlich ist und zugleich jedes Religionsinstitut eine Periode erleben muss, wo es der vollständigen Betrachtung unterworfen wird, so erhellt daraus, warum Mythologie und Dogma die Seele gottesdienstlicher Einrichtungen ausmachen", — jene, indem sie die Sinnlichkeit weckt und Grundlage eines sinnlichen Gottesdienstes wird, dieses, indem es den Verstand leitet und bildet und die Quelle einer verständigen Anbetung des Allerhöchsten wird. Zwischen beiden bilde die Symbolik das Mittelglied, durch das Mythus und Dogma in Verbindung treten; und weil der Mensch weder bloß sinnlich noch verständig sei, dürfte es schwerlich einen religiösen Kultus geben, in welchem nicht beide anzutreffen wären. Ob nun aber die mythologischen Erzälungen und die dogmatischen Lehren, wie der Supranaturalismus wolle, als durch eine höhere Veranstaltung eingesetzt, oder mit dem Naturalismus für bloßes Men-

Digitized by Google

schenwerk zu erachten seien, darüber haben weder die kritischen und historischen Untersuchungen ein entscheidendes Resultat geliefert, noch könne die Philosophie etwas darüber feststetzen, da nach ihrer freien und unparteiischen Aussage Überirdisches und Irdisches in aller Geschichte sich begegnen und eine Doppeleinheit bilden, wie der Mensch selber. Nach dieser Seite hin lasse sich also kein tiefgreifender Unterschied zwischen den einzelnen Religionen machen. Für das Gefühl dagegen „trenne sich die Ansicht positiver Religionsinstitute in Idolatrie und Mystik". Jene im weiteren Sinne umfasse nicht nur allen eigentlichen Götzendienst, sondern finde sich auch da, wo „irgend eine Fabel, eine Geschichte, als durchaus göttlich in ihrem ganzen Wesen angesehen wird". Die Mystik dagegen „sehe im Bilde, in der Fabel und Geschichte nicht das Göttliche selbst, sondern nur die Bedeutung eines höheren Übersinnlichen, welches nie ganz sinnlich werden könne, aber sich symbolisch in bestimmten Bildern, Fabeln und Geschichten sinnlich darstelle". Innerlich können sich beide zwar keineswegs ausgleichen, denn sie entspringen aus einer sehr verschiedenen Richtung des Gefühls; wol aber könne die eine aus der anderen ursprünglich entstanden sein und beide sich äußerlich ausgleichen; denn der Mystiker befeinde nicht den Götzendiener, weil ihm die symbolische Auslegung des Götzendienstes woltätig sei, und der Götzendiener befeinde nicht den Mystiker, weil dieser ihn im vollen Besitze seines Sinnendienstes lasse. Das Dogma dagegen, das sich auf ernsthafte Überlegung und Betrachtung gründe, — es zeige sich nun als Idolatrie oder als Mystik — sei stets intolerant. Denn zum Dogma könne nicht Alles werden, so gewiss sich Sprachen und und Lehren scheiden; es müsse mithin sorgfältig fremde Zutaten aussondern, erhalte daher eine strenge einsiedlerische Form und äußere sich in gänzlicher Hingebung an die Betrachtung der allein seligmachenden Warheit und die sorgfältige Ausübung der von ihr geforderten gottesdienstlichen Handlungen (I, 40 ff.). — Auf diese sich kreuzenden Unterschiede zwischen Mythologie und Dogma, Idolatrie und Mystik, fürt dann Köppen die Hauptformen und Hauptentwicklungsstufen der Religion zurück; das Heidentum beruht vorzugsweise auf Mythologie und Idolatrie; das Judentum dagegen ist seiner Grundlage nach durchaus dogmatisch: es sollte die reine Lehre von einem allmächtigen Gotte, Schöpfer Himmels und der Erde, auf die Nachwelt bringen und nicht durch sinnliche Vorstellungen verderben; das Christentum endlich, dessen einfache Grundideen „Anbetung Gottes im Geist und in der Warheit, Läuterung des Herzens vor dem Allwissenden, innige Liebe zu dem Allgütigen" sind, und dessen Gottesdienst fast an gar keine äußerlichen Gebräuche gebunden war, in seinem Ursprunge frei und unabhängig von heidnischem wie jüdischem Einflusse, schlofs ursprünglich nicht nur alle Idolatrie aus, sondern war auch entschieden antidogmatisch, — es war wesentlich mystisch. Denn „eine Mystik, wie sie zum waren Wesen aller Religion gehört (da Gottes Nähe und Wirksamkeit das Geheimnis sind, in welchem der Mensch lebt und webt), zieht sich durch alle Reden Jesu hin; nur wurde sie von ihm nicht an äußere Symbole geknüpft; ihr Symbol war vielmehr das ganze irdische Dasein, die ganze Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Schönheit, jede freie Tat, die verhängnisvoll den Zeitlauf in seiner mechanischen Folge unterbricht, also insbesondere jede Handlung Jesu Christi wärend seines irdischen Wandels, jedes Werk der Liebe ꝛc. — Diese Mystik, basirt auf jenen einfachen Grundideeen, ist nach Köppen das ursprüngliche, ware Wesen des Christentums. Aber „in dieser Einfachheit, in welcher es von seinem Stifter verkündigt ward, konnte es nicht fortdauern". Denn die überirdische heilige Gesinnung und geistige Gemeinschaft mit Gott hatte keine andere Stütze, als den Glauben an Jesum, und um ihn von Geschlecht zu Geschlecht zu erhalten, hätte Jesus jedem Geschlechte sinnlich gegenwärtig sein müssen. Außerdem haben die Menschen „einen natürlichen Hang zum Dogma und suchen einen festen Körper, an welchem der Geist sich darlege und offenbare". Die christliche Dogmatik, geschieden von jeder anderen, konnte sich nur „an die Ereignisse des Lebens Jesu binden". Damit trat zugleich ein mythologisches Element in das Christentum ein; und so geschah es, dass „das Christentum, ursprünglich weder dogmatisch noch mythologisch, seinen festen Dogma-

Digitized by Google

tismus und seine Mythologie gewann". Kurz, „der Geist wird Wort und das Wort wird Fleisch, das ist der Inhalt der Geschichte des späteren Christentums" (I, 80 f. 100 f. 121 ff.). Diesen Gedanken fürt Köppen näher aus und stellt im Lichte desselben die Hauptentwickelungsstadien des Christentums dar. — Im zweiten Teile sucht er dann nachzuweisen, daſs dieser christliche Dogmatismus — der nicht nur „unvermeidlich" im Laufe der Zeit zu verschiedenen Konfessionen sich ausbildete, sondern auch für die Anhänger jeder Konfession „unentbehrlich" ist — „seinem Wesen nach in der genauesten Beziehung zu gewissen Vernunftideeen stehe, und dieselben meist auf eine Weise entwickele, welche den Forderungen einer echten Philosophie und dem religiösen Bedürfnisse der Menschen angemessen sei". Jede Konfession habe dabei diejenigen Begriffe zusammengestellt, welche ihr am bedeutendsten schienen. Und „wie die Seele sich wirksam zeige im Körper und nach einer alten Vorstellung in verschiedene körperliche Gestalten wandere, bis einst — in unbestimmter Ferne — ihr Kreislauf geschlossen sein mag, so wirken und wandern die Ideeen des Christentums seit Jarhunderten durch mannigfaltige Buchstaben der Sprache und Lehrmeinung", wärend sie selbst ewig und unwandelbar sind. —

Köppens Werk zeigt zwar in philosophischer Beziehung leicht erkennbare Mängel; es fehlt ihm nicht nur eine nähere geschichtsphilosophische Begründung und Entwickelung des Heiden- und Judentums, sondern es geht überhaupt nicht tief genug auf Grund und Wesen der Religion ein, — man kann es philosophisch oberflächlich nennen. Gleichwol durchzieht dasselbe ein inniges Gefül und ein feines Verständnis für das Wesen der Religion und die göttliche Kraft des Christentums, wodurch es nicht nur vor den vorangegangenen, sondern auch vor den meisten nachfolgenden religionsphilosophischen Schriften sich vorteilhaft auszeichnet. —

Die Impulse, die von Kant und Jacobi ausgingen, wirkten auch in J. F. Fries nach, der bekanntlich den ausgesprochenen Versuch machte, Kants Kritizismus und Jacobis Dogmatismus unter einander zu versönen. Sein „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik" erschien zwar erst im Jare 1832 (als 2. Teil der „Praktischen Philosophie", Heidelberg 1818), aber im wesentlichen fürt es nur dieselben Ideeen aus, die er bereits in seiner Abhandlung über „Wissen, Glauben und Anung" (1805) und in seiner „Neuen Kritik der Vernunft" (3 Bde., Heidelb. 1807) ausgesprochen hatte. Eine geschichtsphilosophische Darstellung der Entwicklung und Ausbildung des religiösen Bewusstseins fehlt auch seiner Religionsphilosophie gänzlich. Da sie wesentlich nur Weltzweckelehre ist, da er die Philosophie der Religion mit der philosophischen Ästhetik in eine Aufgabe vereinigt und diese Aufgabe nach der religiösen Seite hin auf eine Kritik der Religionswarheiten beschränkt; da ihm demgemäß „die Religionen im großen Ganzen des Lebens der Menschheit nur zur Ausbildung des Gemüts für die Ideale der Schönheit und Erhabenheit, für die Ideale des Wunsches dienen", im waren Wesen der Religion aber „die Religion des Herzens, welche in Begeisterung, Ergebung und Andacht das religiöse Leben mit dem sittlichen Gefül vereinigt und die Gefülsstimmung der Unterwerfung unseres ganzen Lebens unter die Heiligkeit der Pflicht enthält", die erste Stelle einnimmt, gegen welche das Element der Erkenntnis, der Glaube, die religiöse Überzeugung, sehr zurücktritt, da ihm endlich die „Glaubenswarheiten", wie sie in unserer reinen Vernunft ursprünglich begründet sind, „von unmittelbarer Gewisheit" sind und daher wol „zur Aufhellung des Warheitsgefüls (durch das sie uns allein zum Bewusstsein kommen) erörtert, nicht aber durch Beweise gesichert werden können", sodaſs es also nur von der religiösen Überzeugung selber, nicht aber vom Inhalte derselben eine Wissenschaft gibt (a. a. O. S. 1. 7 f. 9. 24 f. 95). — so hat die Religionsphilosophie gar keine Dogmatik zu geben, sodern nur die den Inhalt der Glaubenswarheiten bildenden Ideeen, nämlich die Bestimmung des Menschen, den Unterschied zwischen Gut und Böse und den Begriff Gottes und der göttlichen Weltregierung, in dem angegebenen Sinne zu erörtern und als den allein gültigen Inhalt aller religiösen Überzeugung aufzudecken. Sonach aber

Digitized by Google

fehlt seiner Religionsphilosophie in der Tat jeder Anknüpfungspunkt, von dem aus sie die Geschichte der Religion in Betracht ziehen könnte. Denn nach Fries besteht jede positive Religion, d. h. die Religion einer bestimmten Kirche oder Kirchenpartei nur „in dieser eigentümlichen Symbolik“; und alle positiven Religionen, welche Widergeborene von gemeinen Menschen, Kinder Gottes von Ketzern scheiden, sind nur aus der Verwechselung und Gleichstellung von Bild und Sache in Mythen und Symbolen mit den Glaubensideeen selbst entsprungen“. Das philosophische Interesse dreht sich ihm daher in Betreff der positiven Religionen nur darum, die notwendigen Grundgestalten „nachzuweisen, die der religiösen Bildersprache durch die Gesetze der menschlichen Erkenntnis vorgeschrieben sind und deren „Regel in der Beschaffenheit der Kunstanschauung der Natur und der in ihr enthaltenen waren philosophischen Metapher liegt“ (vgl. S. 253 f. 268). Auch diesen Nachweis indes gibt der dritte Teil seiner Religionsphilosophie, der von den positiven Religionen handelt, nur in sehr allgemein gehaltenen Reflexionen, one auf die „Bildersprache“ der positiven Religionen, wie sie historisch vorliegt, näher einzugehen. —

Wärend die genannten Philosophen noch daran arbeiteten, von Kants und Jacobis Standpunkt aus eine Religionsphilosophie zu gründen, gewann Schellings sogenannte Identitätsphilosophie, wenigstens in ihrer Grundanschauung (der Idee des Absoluten), immer mehr Verbreitung und Einfluss. Vergebens kämpfte Fries („Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott 1807 — „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jakobi gegen Schelling“, 1812) gegen sie an; vergebens stellte ihr Jacobi seine Schrift „Von den göttlichen Dingen“ (München 1811) entgegen, vergebens arbeitete Herbart im Kantschen Geiste an einem neuen Systeme, das eine diametral entgegengesetzte Weltanschauung zu begründen suchte, — sie drang immer weiter durch und gab den nächstfolgenden Bestrebungen im Gebiete der Religionsphilosophie eine ganz andere Richtung. Denn gibt es vom Absoluten — als der absoluten Identität (Indifferenz) des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, Objektiven und Subjektiven u. s. w. — nur ein „absolutes Wissen“, wie Schelling behauptet, so ist damit offenbar alle Selbständigkeit der Religion und des religiösen Glaubens aufgehoben. Der Glaube, soweit er mit jenem Wissen in Differenz steht, kann nur entweder für eine irrige, entstellte, verunreinigte Auffassung der Idee, oder höchstens für eine niedrigere, nur temporär berechtigte Bildungsstufe in der Entwickelung des absoluten Wissens erklärt werden; in beiden Fällen hat er letzterem (der Philosophie) gegenüber gar keine Berechtigung, sondern verfällt notwendig dem Schicksal, von ihm beseitigt, in ihm aufgehoben zu werden. Die erste dieser Alternativen eignete sich Schelling an, da nach seiner ursprünglichen Auffassung von einer allmählichen stufenweisen Entwickelung des Wissens von Gott nicht die Rede sein konnte (s. seine Erklärungen in der Schrift „Philosophie und Religion“, Tüb. 1804, S. 1 ff.).

Die zweite bezeichnet den Standpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie. Bei Hegel ist alles Entwickelung, Prozeß; Gott selbst, obwol das „Absolute“ im Schellingschen Sinne, ist doch nicht die ruhende Identität der Gegensätze, sondern der unendliche Prozeß der Selbstdiremtion in die Gegensätze und der Vermittelung derselben zur Identität, worin seine Lebendigkeit, seine Selbstverwirklichung und Selbstmanifestation besteht. Mit diesem Processe der göttlichen Selbstverwirklichung geht die religiöse Entwickelung, d. h. der Entwickelungsprozeß des menschlichen Wissens von Gott zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, Hand in Hand; die Religion ist selbst nichts Anderes, als dieser Entwickelungsprozeß, der von Stufe zu Stufe fortschreitet, bis er im „absoluten“, d. h. warhaft adäquaten (philosophischen) Wissen Gottes von sich und des Menschen von Gott sein Ziel erreicht. Eben damit aber hebt die Religion, indem die ihr eigentümliche Form der Vorstellung in die des Begriffes übergeht, als Religion sich notwendig auf, und die Philosophie, das spekulative (absolute) Wissen Gottes, tritt an ihre Stelle. Für Hegel war es sonach eine innere Notwendigkeit, die aus seiner ganzen Weltanschauung und der Anlage seines Systems abfloss, die Religionsphilosophie we-

Digitized by Google

sentlich als eine Philosophie der Geschichte der Religion zu fassen und zu behandeln. Obwol diese angeblich apriorische Konstruktion des Verlaufes nur darin besteht, dass die einzelnen Religionen — auch das Christentum nicht ausgenommen — teils einseitig aufgefasst, teils in ihrem Inhalt willkürlich um- und ausgedeutet, in ihrer geschichtlichen Stellung ebenso willkürlich verschoben werden, und obwol demzufolge Hegel nicht nur gegen Wesen und Begriff der Religion überhaupt, sondern auch gegen die historische Treue und Wahrheit arg verstoßen hat, so ist es doch ein höchst anerkennenswertes Verdienst von ihm, dass er nicht nur die Idee einer waren Religionsphilosophie zuerst klar und gründlich erfasst, sondern auch, gestützt auf solide, umfangreiche, historische Studien, den ersten Versuch gemacht hat, die Aufgabe vollständig nach ihren beiden wesentlichen Seiten zu lösen. Ja man kann sagen, dass bis zu der erfolgten Veröffentlichung des Schellingschen Nachlasses seine Religionsphilosophie die einzige war, welche diesen Namen im vollen Sinne des Wortes verdiente.

Diese auffallende Erscheinung erklärt sich teils aus der großen Schwierigkeit des Unternehmens, teils daraus, dass Hegels Religionsphilosophie, so lange er lebte, nur durch seine akademischen Vorlesungen seinen unmittelbaren Schülern bekannt und erst nach seinem Tode aus Kollegienheften zusammengetragen und veröffentlicht wurde (die 1. Ausg. 1832, die 2. Ausg. 1840). Der nächste Versuch C. A. Eschenmayers „Religionsphilosophie“ (1. Theil: Rationalismus, 2. Theil: Mystizismus, 3. Teil: Supernaturalismus, oder die Lehre von der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments, Tübingen 1818. 1822. 1824) bewegt sich daher noch in demselben Geleise, auf welches bereits Kant die Religionsphilosophie hingeleitet hatte. Zugleich aber ist er eine durchgehende Protestation gegen jene Auflösung der Religion und des Glaubens in die Philosophie. Dadurch schon erhält er eine Wichtigkeit, die uns nötigt, etwas näher auf ihn einzugehen. Eschenmayer erkennt zwar nicht nur den Mystizismus und Supranaturalismus, sondern auch den Rationalismus, der ihm in den Schriften Spinozas, Kants, Fichtes, Schellings und Chr. Weiß' seine höchste Kraft vereinigt zu haben scheint, als „abgesonderte, für die Religon unentbehrliche Lehren“ an, und will in seiner Schrift dadurch, dass jeder dieser Lehren ihre Rechtsansprüche gesichert werden, die gestörte Harmonie derselben wider herzustellen suchen (Vorrede I, S. V). Aber der Rationalismus, d. h. die natürliche oder Vernunftreligion, „in welcher die reine Vernunfterkenntnis die göttlichen Warheiten noch ihrer Prüfung zu unterwerfen sucht“ und in welcher daher das Wissen vor dem Glauben entschieden vorwaltet, kann weder in seinen Begriffen, noch in den Schlüssen, die er aus diesen zieht, „uns das geben, was wir so sehnlich suchen“. Denn die rationalistischen Begriffe, der Substanz mit ihren wesentlichen Attributen, der obersten Kausalität, des letzten Grundes, des Seins an sich, der Identität mit ihren wesentlichen Verhältnissen, der Indifferenz mit ihren Polen, des Eins im All und des Alls im Eins, des Unendlichen mit seinem Verhältnis zum Endlichen u. s. w. kann zwar die Vernunft nicht entbehren, wenn sie ein System der Naturerkenntnis zustande bringen will. Aber wenn sie „unter mancherlei Versuchen eben diese Begriffe wälte, um die Gottheit selbst in ihre Sphäre herabzuziehen und mit dem Maß derselben zu messen und zu konstruiren“, so verfiel sie einem spekulativen Irrtum, der sich leicht nachweisen läßt. „Wäre nämlich unsere Vernunft mit den ihr innewonenden Begriffen im Stande, Gott zu konstruiren, so müßte er offenbar schlechter sein, als die menschliche Vernunft selbst. Denn was die Vernunft Einem ihrer Begriffe oder Ideeen gleichsetzt, kommt ja ihrer eigenen Dignität nicht gleich, so wenig als ein Teil dem Ganzen gleichgesetzt werden kann. — — Ist also, was alle Welt annimmt, die Gottheit unendlich über die menschliche Vernunft erhaben, so kann sie nie von solchen Begriffen affizirt werden, welche schlechter sind [illegible] Vernunft selbst“. Ähnlich verhält es sich [illegible] den psychologischen Begriffen [illegible] und Vernunft, Willen, d. h. mit den [illegible] mögen, welche der Mensch [illegible] und im eminenten höchsten [illegible] Gott zuschreibt. Denn „was [illegible] höher als [illegible] Vernunft, Wille und Gemüt [illegible]

Außerdem aber werden diese geistigen Vermögen auf jene Naturbegriffe der Substanz, der Kausalität u. s. w. aufgetragen, um sie in denselben zur Einheit zu verbinden. Damit aber wird die göttliche Vernunft, Wille und Gemüt in Begriffe eingebannt, die, wie gezeigt, schlechter sind als die menschliche Vernunft. So bleiben dem Rationalismus nur noch die Prädikatbegriffe der Freiheit und damit der Güte (Liebe), der Schönheit und Wahrheit übrig, um das Wesen Gottes zu bestimmen. Und diese Begriffe sind allerdings „bessere Prädikate für Gott", als jene anderen beiden Klassen. Allein der Begriff der Freiheit, von dem die übrigen abhängen, steht zu den Naturbegriffen in diametralem Gegensatz; das Freiheitsprinzip ist kein Erzeugnis unserer Spekulation, sondern „ein dem Menschen Verliehenes, ein ewig Vorausgesetztes, um eine Spekulation selbst erst möglich zu machen". Vermittelst desselben „grenzt sonach der Rationalismus mit dem Mystizismus zusammen und wird uns das höhere Gebiet geöffnet, in welchem das Reich der Liebe, der Gnade und Versöhnung mit allen jenen Merkzeichen, welche die Naturbegriffe übersteigen, uns aufgeht, in welchem nicht mehr ein Wissen aus Begriffen, sondern nur noch ein Schauen unter Bildern und Symbolen uns vergönnt ist". — Was der Rationalismus zu leisten vermag, ist mithin nur dies, „daß er alle niederen Ansichten in der Religion verbannt, das Menschliche entfernt und alle Werte, Eigenschaften und Prädikate für Gott sichtet und läutert; aber eine positive Erkenntnis von der Natur Gottes oder auch nur von seiner Existenz können wir von ihm nie erhalten (a. a. O. I, 4, 390 ff. 400. 429). Der Rationalismus, indem er dies anerkennt, macht damit dem Mystizismus Platz. Denn wenn die Vernunft zugeben müsse, „daß weder sie noch die Natur ihren Grund in sich selber haben können und daß der Urgrund, welcher beide setzt und über beiden liegt, nicht mit dem Grunde, welchen die Vernunft und Natur aus und in sich selbst als Höchstes setzt (mit dem Absoluten der Philosophie) einerlei sein könne, weil sonst der einzelne Inhalt der Vernunft (ihre Begriffe, Ideeen, Prinzipien) demjenigen, was höher ist als sie selbst, gleichgesetzt werden müßte, so folgt daraus, daß die Vernunft, wenn sie doch Kunde von jenem Urgrunde, d. h. von Gott haben wolle, dieselbe nur durch eine besondere Offenbarung seiner Selbst erhalten könne. Inwiefern nun diese Offenbarung im Evangelium enthalten sei, dies auszumachen, ist eine gemeinschaftliche Aufgabe der Theologie und der Philosophie, die jene in Bezug auf Geschichte, Exegese und Kritik, diese in Bezug auf die Übereinstimmung der geoffenbarten besonderen Wahrheiten mit den allgemeinen der Vernunft zu lösen hat. Eschenmayer weist diese philosophische Aufgabe dem Mystizismus zu, „der, wie er einmal auf den Punkt gekommen ist, den Glauben an die Offenbarung festzustellen, mit sicherer Hand an dieselbe die allgemeinen Wahrheiten der Vernunft anknüpfen kann" (a. a. O. II, 6 ff.). Damit stimmt indes nicht recht die Stellung und Bedeutung, welche er dem Mystizismus im weiteren Verlaufe seiner Erörterung gibt. Um nämlich die Fundamente nicht nur des Mystizismus, sondern auch der Religion selber in der menschlichen Seele nachzuweisen, geht Eschenmayer von der platonischen Grundanschauung aus, daß die Ideeen der Wahrheit, Schönheit und Tugend „der Seele anerschaffene Urbilder" seien. Demgemäß sei ein Universal- und ein Individualleben der Seele zu unterscheiden; jenes sei ihr urbildliches Leben in den Ideeen, dieses ihr abbildliches Leben in ihrem leiblichen (organischen) Dasein. — Die Ideeen als die ursprünglichsten „Richtungen" (Zielpunkte) der Seele müssen nun zwar in derselben einen Punkt der Vereinigung haben und diese Vereinigung sei die „Harmonie der Ideeen", welche das höchste Centrum der Seele einnehme und eben deshalb jede einzelne Richtung und somit alles Wissen, alles Idealisiren wie alles Wollen (alle Begriffe, Gefüle, Entschlüsse) übersteige, weshalb sie von der Philosophie dem Absoluten gleichgesetzt werde. Aber in eben dem Grade, als das organische Band die Seele fesselt, im Individualleben derselben, werde ihr geistiges Wesen getrübt und gehemmt, und die Ideeen verlieren ihre Reinheit und Klarheit; sie werden in unzälige Reflexe auseinandergezogen und dem Endlichen der Natur wie des eigenen menschlichen Wesens bruchstückweise einverleibt. Dieses Zerfallen der Ideeen sei bewirkt

Digitized by Google

„durch die Verleiblichung der Seele mit dem materiellen Elemente der Natur und ihren Gesetzen“, und dadurch erst, durch „das feindliche Prinzip der Materie“, komme Irrtum in die Systeme der Warheit, Mißgestalt in die Kunstwerke der Schönheit und Bosheit in die Plane und Zwecke der Tugend. Indes die Ideeen ruhen nicht, den Menschen aus seinem abbildlichen Leben in das urbildliche zu erheben und damit das Ware vom Irrtume, das Schöne von Mißgestalt und das Gute vom Bösen zu reinigen. Das sei die Widerversöhnung der Menschen mit den Ideeen, von denen er abgefallen und zu denen er wärend seines individuellen Zeitlebens wider zurückkehren solle. Das von der Kindheit bis zum Greisenalter herrschende Entwickelungsgesetz unserer geistigen Vermögen, nach welchen das Empfinden zum Vorstellen, Denken, Wissen, das Anschauen zum Einbilden, Fülen, Idealisiren, der Naturtrieb zum Begehren, Sehnen und freien Wollen sich steigere, sei bloß dazu da, um den Menschen wärend seines Zeitlebens von den Elementen der Erfarung zu den Ideeen zurückzufüren. Neben diesen „immanenten“ Seelenvermögen (des Empfindens ꝛc.) gibt es nun aber noch „transcendente“ Vermögen, welche über das Zeitleben und das Urbild der Seele selbst hinausreichen und welche allein die Fundamente einer echten Religionsphilosophie bilden, weil sie allein die Religion im Menschen nären und pflegen und er one sie keine Religion und keinen Gott hätte. Sie sind das *Gewissen*, das *Schauen* und der *Glaube*. Das Gewissen nach seiner immanenten Seite gibt eine Gewisheit, die nicht aus Begriffen, Urteilen und Schlüssen ꝛc. erzeugt ist, sondern unmittelbar aus der Seele spricht, eine unmittelbare Warheit, die keiner Vernunftprinzipien und keiner ethischen Gesetzgebung bedarf, sondern Vernunft und Willen, Verstand und Gemüt richtet; nach seiner transcendenten Seite mant es uns an einen höheren Richter und an eine höhere Verantwortlichkeit, als welche das weltliche Richteramt fordert. Das Schauen ist nach seiner immanenten Seite diejenige Funktion, durch welche die Seele jene Harmonie aller Ideeen, den Centralpunkt ihres Urbildes (das Absolute der Philosophie) anschaut; nach seiner transcendenten Seite erhebt es den Begriff und das Prinzip zum Symbol, das Gefül und das Ideal zum Mythus, die sittliche Neigung und den sittlichen Grundsatz zum Mysterium. Der Glaube endlich, die höchste Funktion der Seele, kehrt sich zwar nach seiner immanenten Seite dem Wissen, Idealisiren und freien Streben zu, in seiner Transcendenz aber ist er das überirdische Auge, das die Stralen einer göttlichen Offenbarung am reinsten auffaßt und nichts aus dem irdischen Vorrat hinzumischen will. Wo diese drei transcendenten Funktionen sich wider vereinigen, da liegt das *Heilige*, das kein Name, kein Ausdruck, kein Prädikat, kein Bild, kein Gleichnis mehr ausmißt, von dem nur ein Anen, ein Innewerden möglich ist. Denn die Seele kann nicht die Stadien ihrer transcendenten Funktionen bis zum Heiligen verlängern, sondern umgekehrt nur die Stralen, die der sich offenbarende Gott ihr zusendet, empfangen; und damit ergibt sich zugleich, daß wir selbst in jener Transcendenz nichts von dem *Wesen* des Göttlichen innewerden, sondern nur von unserem *Verhältnis* zu Gott, inwiefern er es den Kreaturen offenbaren will. In diesem Verhältnisse aber fült oder ahnt die Seele ihren Abstand vom Heiligen und Göttlichen und ihre Abhängigkeit nicht etwa von einer Idee, sondern von einer über sie liegenden und so gewiß als sie selbst existirenden Allmacht. Dies allein gibt uns die Gewißheit der Existenz Gottes und bestimmt uns zur Verehrung, Andacht und zum unbedingten Gehorsam desselben (II, 12. 16. 20. 23 f. 38. 47 f.). — Durch die transcendenten Funktionen des Gewissens, Schauens und Glaubens, färt Eschenmayer fort, sei nun zwar das Ewige und Göttliche gegeben und die Religion gesichert, aber der Mensch wolle dann doch auch in diesem Gebiete noch Werte, Eigenschaften, Verhältnisse ꝛc. bestimmen und die Religion zu einer mitteilbaren Lehre machen. Dies sei nur dadurch möglich, daß er von den Ideeen einen transcendenten Gebrauch zu machen sich erlaube, d. h. daß er die Idee der Warheit mit ihrem Wissen, die Idee der Schönheit mit ihrem Idealisiren, die Idee der Tugend mit ihrem freien Streben in das Gebiet des Heiligen übertrage. Dadurch entstehen drei verschiedene Richtungen der Theologie:

Digitized by Google

geht sie von der Idee der Warheit allein aus und nimmt die transcendente Seite des Gewissens zu Hilfe, so entsteht der reine höhere Rationalismus; von der Idee der Schönheit aus ergibt sich mit Hilfe der transcendenten Seite des Schauens der Mysticismus, von der Idee der Tugend mit Hilfe des reinen Glaubens der Supernaturalismus (II, 57 f. 67). — Hiermit gibt nun aber Eschenmayer dem Mystizismus eine ganz andere Stellung und Bedeutung, als die Übereinstimmung der geoffenbarten Warheiten mit den allgemeinen Vernunftwarheiten nachzuweisen. Und diese Stellung ändert sich widerum, wenn Eschenmayer weiter behauptet: dem Glauben stehe der Unglaube, dem Schauen das Erblinden, dem Gewissen die Gewissenlosigkeit gegenüber, und wie jene von einer Übernatur uns belehren, so belehren uns diese von einer Unnatur, d. h. von einer Hölle, einem Teufel, einem Wesen, das lauter Sünde ist und von dem allein in letzter Instanz das Böse herrüren könne; und wenn er dann dem Mystizismus das „allgemeine" Gebiet des Heiligen und damit die Aufgabe zuweist, uns in das höhere Reich der Freiheit, in das Geisterreich (der Engel und Teufel) einzuführen, zugleich aber auch von ihm die Entstehung der Mythen und des Polytheismus herleitet*), wärend der Supernaturalismus das „besondere" Gebiet des Heiligen und damit die göttliche Offenbarung für sich behält (II, 82 f. III, 17 f.). In der Ideenlehre war es „das feindliche Prinzip der Materie", die „Verleiblichung" der Seele, wodurch Irrtum in die Systeme der Warheit, Misgestalt in die Kunstwerke der Schönheit, Bosheit in die Plane der Tugend kommen sollte. Jetzt ist es der Teufel, von dem das Böse, Irrtum und Misgestalt ausgehen. Das Schlimmste aber ist, dass uns Eschenmayer nicht sagt, wie der Supernaturalismus das, was Gott von sich selbst geoffenbart, zu „finden" vermöge, woran er die göttliche Offenbarung als solche erkenne und von den „unziemlichen" Idealen unterscheide, die der Mystizismus häufig in das „Gebiet des Heiligen hineinträgt", obwol er sich doch auch auf göttliche Offenbarung beruft. Es muss doch wol der Rationalismus mit seinem transcendenten Gebrauche der Idee der Warheit und des Willens sein, der ihm zu dieser Kenntnis verhilft. Dann aber hängt der Glaube an die Offenbarung von deren Übereinstimmung mit der Idee der Warheit, und da diese eine ursprüngliche Vernunftidee ist, von der menschlichen Vernunft ab, d. h. die Religion wird im Grunde doch auf die Vernunft und deren immanenten Inhalt basirt. In der Tat behauptet nun auch Eschenmayer die Übereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft und gibt deshalb (schon im 2. Teile) eine kurze Darstellung der Urwarheiten des Evangeliums, „wie sie die Philosophie auffassen soll". Er geht dabei von dem „Ausspruche Gottes" aus: dies ist mein lieber Son, an dem ich einen Wolgefallen habe, und behauptet demgemäß: das ewige Wolgefallen Gottes sei der Grund der Zeugung seines Sones. Das höchste Wolgefallen verknüpfe sich mit dem vollkommensten Werke. Das vollkommenste Werk sei nicht die Welt samt allen Kreaturen, sondern das, was der Gottheit gleich ist, wie der Son dem Vater. Im Sone aber sei die unendliche Fülle der Liebe, und die Liebe harre nicht in sich selbst, sondern gehe aus sich hinaus, zeuge andere Wesen und ergieße in dieselben die eigene Fülle; durch das Wort (den Son) seien daher alle Dinge gemacht u. s. w. Allein die Liebe sei noch nicht Weisheit und Kraft; auch diese liegen in dem ausgesprochenen Worte und seien der Geist Gottes; was die Liebe erschaffe und zeuge, dahin ergieße sich der Geist Gottes und leite, ordne, erhalte und wecke es; und somit gehe der heilige Geist unmittelbar von Gott und mittelbar vom Sone aus und erfülle alle geschaffenen Kreaturen. Dies sei die göttliche Dreieinigkeit (II, 278 f.). Allein gesetzt auch, dass durch diese sehr oberflächliche Art zu deduziren, die Vernunft (Philosophie)

*) Nach III, 89 soll dagegen der Götzendienst dadurch entstanden sein, dass die Menschen, dem freien Spiele ihrer Kräfte überlassen, die göttlichen Offenbarungen, Lehren, Befehle ꝛc., von denen ursprünglich alle Religion abstamme, in sich verdunkelten, den lebendigen Sinn für das Heilige in sich ablöteten und den niederwärts ziehenden Richtungen zur Sinnlichkeit folgten, womit das Eine, Ewige, Heilige in tausend Restere auseinanderging und sich in die mannigfaltigsten Gestalten des Götzendienstes zersplitterte.

Digitized by Google

sich befriedigen ließe, so ist damit doch keineswegs die Frage gelöst, wie die Seele oder der Supernaturalismus dazu komme, jenen „Ausspruch Gottes“ als wirklich erfolgt und als einen göttlichen Ausspruch anzunehmen. Dies wird auch aus dem dritten Teile, der speziell dem Supernaturalismus gewidmet ist, nicht klar, denn er setzt den Glauben an die göttliche Offenbarung stillschweigend voraus und sucht nur den Zusammenhang der einzelnen Momente derselben im Alten und Neuen Testamente darzulegen, d. h. er ist in Warheit nur eine theologische, mit allerlei nicht eben tiefgehenden Reflexionen durchwebte Dogmatik.—

Obwol sonach auch Eschenmayers Werk in philosophischer Beziehung erhebliche Mängel zeigt und auch schon darum der Aufgabe nicht genügt, weil es ebenfalls den geschichtsphilosophischen Teil derselben ganz unberücksichtigt läßt, so verdient es doch eine nähere Betrachtung, weil es die erste Religionsphilosophie ist, welche vom rein biblischen (christlichen) Standpunkte aus die spekulativen Probleme zu lösen versuchte. Ihm verwandt erscheinen die religionsphilosophischen Schriften Franz von Baaders, namentlich seine „Fermenta cognitionis“ (6 Hefte, Berlin 1822—1825) und seine „Vorlesungen über religiöse Philosophie“ (1. Heft, Stuttgart 1827) und über spekulative Dogmatik (4 Hefte, Stuttgart 1829 ff.). Auf der einen Seite dem Mystizismus mehr noch als Eschenmayer sich hingebend, auf der anderen von Schellings spekulativen Grundideeen in ihrer naturphilosophischen Richtung entschieden beeinflußt, nimmt Baader eine eigentümliche Zwitterstellung ein, die für die Theologen schon insofern von Interesse ist, weil sie den Punkt bezeichnet, von dem aus auch der Katholizismus an der großen philosophischen Bewegung des Zeitalters sich beteiligte und in sie eingreifen zu können glaubte. Denn Baader war und blieb eifriger Katholik und meinte gerade durch seine philosophischen Arbeiten dem Kotholizismus Vorschub zu leisten. Ganz im Schellingschen Geiste bezeichnet er es widerholentlich als den Zweck nicht nur seines Philosophirens, sondern aller waren Spekulation, die Einheit und den Parallelismus zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Warheit nachzuweisen. Aber die Warheit ist ihm identisch mit dem Christentum, und darum fällt ihm dieser Nachweis in Eins zusammen mit dem Beweise, daß Schrift und Natur sich gegenseitig auslegen und daß in der waren Wissenschaft die Naturphilosophie zugleich Theologie und umgekehrt sein müsse. In der waren Wissenschaft und nicht in einem von ihr geschiedenen religiösen Glauben werde daher auch allein die ware höchste Erkenntnis Gottes erreicht. Nur sei eben nicht alle Erkenntnis von gleichem Werte und gleichem Ursprunge. Unser Erkennen beruhe vielmehr entweder a) auf einem bloßen Durchwonen, oder b) auf einem Beiwonen, oder c) auf einem Innewonen des Erkannten (Objekts) in dem Erkennenden (Subjekt). Das erstere finde da statt, wo das Objekt ganz one oder auch wol wider den Willen des Erkennenden sich ihm offenbart, wo ihm also die Erkenntnis (wie z. B. bei den mathematischen Warheiten) sich aufnötigt und ihm daher als eine Last, als Zwang, verknüpft mit dem Gefühle der Furcht erscheint. Diese bloße Durchwonung sei eben deshalb die niedrigste, unvollständigste Erkenntnis. Freier, vollständiger werde sie, wo das Erkannte dem Erkennenden als ein von ihm Unterschiedenes objektiv gegenübersteht, wie dies bei aller erfarungsmäßigen Erkenntnis der Natur ꝛc. der Fall sei. Aber auch diese auf Beiwonung gegründete Erkenntnis sei eben wegen jenes Gegenüberstehens von Objekt und Subjekt noch keine ganz vollständige, mithin noch kein wares absolutes Wissen. Dieses ergebe sich erst, wo das Erkannte dem Erkennenden innewont, d. h. wo der Erkennende das Wesen des Erkannten in sich gewären läßt und, selbst mitwirkend, seiner teilhaftig wird. Diese höchste Form der Erkenntnis trete daher nur ein, wenn der Erkennende das, was er erkennt, auch selber wolle, sei also durch den Willen bedingt. Obwol nun zwar alle drei Formen auch in Beziehung auf Gott Anwendung finden, so gewäre doch nur diese letzte höchste eine ware Erkenntnis Gottes. Denn da das Selbstbewußtsein, wie Fichte mit Recht behaupte, kein bloßes Accidenz des Geistes, sondern sein substanzielles Wesen sei, so folge, daß alle ware Erkenntnis des göttlichen Wesens nur in einem Sichselber-Erkennen Gottes im Menschen bestehen

Digitized by Google

könne, daſs also Gott, indem wir ihn erkennen, nicht bloß als Objekt unserer Vernunft von uns vernommen wird, sondern zugleich Subjekt unserer Erkenntnis, d. h. der in uns Vernehmende (sich selbst Erkennende) ist; das eben sei das Innewonen Gottes in uns, wozu es nur mit unserem Willen kommen könne. Bleibe es beim bloßen Durchwonen, so bleibe es bloß bei jenem Wissen von Gott, das auch die Teufel unter Zittern und Zagen besitzen, während das Beiwonen nur das gewönliche empirische, von der Betrachtung der Natur und des menschlichen Wesens ausgehende Wissen von Gott ergebe. Philosophisch sei nur jene höchste, ware, freie Erkenntnis Gottes; denn in ihr lösen sich nicht nur alle die Gegensätze und Widersprüche, in die der gefallene Mensch durch sein Vernünfteln sich verwickele, sondern in ihr konzentrirt sich alle Warheit, weil eben Gott selbst die Warheit ist und weil sie auf einem „Sichformiren" Gottes in uns beruht. Sie beweise aber auch, daſs wir überhaupt nur etwas erkennen und wissen, indem und sofern wir den göttlichen Logos vernehmen, sei es im Durchwonen oder im Bei- oder Innewonen desselben. Darum beruhe im Grunde alles menschliche Wissen auf der Erkenntnis Gottes, und gehe nicht nur von Gott aus, sondern reiche auch nur so weit, als jene reiche. Jede ware Philosophie müsse daher mit Gott beginnen, d. h. die (spekulative) Theologie sei notwendig die erste Disziplin im Systeme der Wissenschaft, die philosophia prima. Sie zeige nun aber, daſs, wie alles Leben, so auch das Leben Gottes als eine Rückkehr zu sich selbst aus seinen Lebensanfängen zu fassen sei, daſs also Gott nicht bloß ein ewiges Sein, sondern auch ein ewiges Werden, nicht unmittelbare, sondern aus der Gliederung zurückgekehrte Einheit, kurz ein „Prozeſs im physikalischen Sinne des Worts" sei. Nur verlaufe sich dieser Prozeſs innerhalb des göttlichen Wesens selbst und umfasse keineswegs, wie der Pantheismus wäne, die Welt. Auch sei in ihm nicht nur eine Dreiheit von Momenten, sondern eine Dreiheit von Ternaren, d. h. von dreifältigen Bildungs- und Offenbarungsstufen des göttlichen Wesens zu unterscheiden; nämlich a) der immanente oder esoterische Ternar, ein bloß logischer (ideeller) Prozeſs, der am menschlichen Selbstbewuſstsein sein Gegenbild habe; b) der emanente exoterische oder reale Ternar, in welchem Gott dadurch, daſs er die ewige göttliche Natur in ihm außer sich setzt, aber sie auch wider in sich aufhebt und unter seinen Willen bringt, erst zu einer dreifältigen Persönlichkeit werde, und c) das Sichaussprechen Gottes in einem Bilde, welches Schöpfung sei, aber ewige, ideale Schöpfung, nicht zeitliches, materielles Dasein. Letzteres ist von dieser ersten Schöpfung wol zu unterscheiden. Sie nämlich entstand zwar nicht unmittelbar aus Gott selbst, aber doch aus der ewigen Natur in ihm, d. h. Natur und Idee (Weisheit) wirkten in ihr zusammen wie Weibliches und Männliches. Gleichwol scheidet sie sich bereits in Himmel und Erde, d. h. in ein Reich der selbstigen, intelligenten Wesen (der Engel) und in ein Reich der selbstlosen, nicht intelligenten Naturwesen. Über beiden stand der Mensch, indem er die Bestimmung hatte, beide zu vermitteln, Gott der Welt zu verkündigen und sie mit ihm zu einigen. Somit war er das Bild Gottes par excellence und hatte die Offenbarung Gottes fortzusetzen. Diese ursprüngliche „Gotteswelt" war so wenig materiell, wie die Natur in Gott, aus der sie geschaffen ward und die eben nur Natur, d. h. Sucht, Begierde, Prinzip der Vereinzelung und der Eigenheit war. Zur Materialisirung und damit zur Entstehung des Naturganzen, wie wir es gegenwärtig vor uns sehen, kam es erst infolge des Falles der selbstigen intelligenten Kreatur. Die Möglichkeit desselben und damit die Freiheit der geistigen Kreatur war an sich notwendig. Denn der Mensch, in seiner Bestimmung die Offenbarung Gottes fortzusetzen, war eben damit zur Kindschaft Gottes bestimmt, d. h. mit der Erfüllung dieser Bestimmung würde Gott, dessen Sein nur in seinem Offenbarwerden besteht, im Menschen „widergeboren" worden sein, und das Kind ist eben nur der widergeborene Vater. Aber ein Kind Gottes kann nicht bloß geschaffen werden; zum Kinde Gottes muſs vielmehr das Geschöpf durch eigene freie Tätigkeit sich selber machen, d. h. nur dadurch, daſs es die (eben deshalb notwendige) Versuchung überwand und damit seine Labilität (das posse labi) aufhob, konnte das intelligente Geschöpf

Digitized by Google

aus der willenlosen Unschuld zum Zustande der freien Kindschaft Gottes, zur waren Einheit mit Gott gelangen. Erlag es der Versuchung, so konnte sein Fall eine doppelte Gestalt annehmen. Denn als geistige Kreatur hatte es die doppelte Bestimmung, einerseits Herr (erhaben) über die nicht geistigen Naturwesen zu sein, andererseits letztere und sich selbst (in Demut) Gott frei zu unterwerfen. In der Erfüllung beider Aufgaben würde sich also die Erhabenheit mit der Demut in ihm vereinigt haben. Da nun das Böse nur die Verkehrung (Karikatur) des Guten ist, so konnte mit dem Falle entweder die Erhabenheit in „Hoffart“ oder die Demut in „Niedertracht“ verkehrt werden, jenes dadurch, daſs die Kreatur sich gegen Gott empörte und ihm gleich sein wollte, dieses dadurch, daſs sie von Gott sich entfernte und zum Tiere sich erniedrigte. Beides ist tatsächlich geschehen, jenes durch den Fall Lucifers und der bösen Engel, dieses durch den Fall Adams, der beim Anblick der Begattung der Tiere von dem gleichen Gelüste ergriffen ward und damit den Tieren sich gleichstellte. Um ihn nicht noch tiefer (in Sodomiterei ꝛc.) fallen zu lassen, schuf Gott aus ihm — der ursprünglich als Ebenbild der göttlichen Schöpfertätigkeit androgyn war und das weibliche Element seiner Fortpflanzung in sich selbst trug — die Eva, durch die es dann erst zum Fall am Baum kam. Einmal von Gott abgefallen, wäre nun aber der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung schnell dem Abgrunde der Hölle zugeeilt, hätte nicht Gott sie in ihrem Sturze aufgehalten und über den Abgrund schwebend erhalten. Dies geschah eben durch die Materialisirung der ersten ursprünglichen Welt, d. h. durch eine Art von zweiter Schöpfung, durch welche die gegenwärtige sinnliche, zeitliche und räumliche Welt entstand. Sie ist zwar äuſserlich materiell, aber eben nur äuſserlich. Denn die Materie ward von Gott nur gesetzt als eine gegen den verzehrenden Zorn schützende „Endeloppe“, welche zwar durch das Böse notwendig geworden, aber doch insofern gegen dasselbe gerichtet ist, als sie den Zweck hat, dem Menschen gleichsam Zeit und Raum zur Umkehr zu gewähren, indem er damit die Möglichkeit erhielt, nicht nur die Materie zu überwinden — was durch die Kultur des Materiellen, durch Civilisation und Bildung geschieht —, sondern auch über das Zeitliche, Weltliche sich wider zu erheben, was durch den Kultus, durch die Religion und die Kirche geschieht. Allein zu dieser Erhebung, zu dieser „Reintegration“ und damit zur Erlösung des Menschen von Sünde und Tod konnte er, weil er zum bloſsen Werkzeug sich erniedrigt hatte, trotz der ihm widergegebenen Wahlfreiheit, nicht durch sich selbst gelangen. Um nur überhaupt der vom Göttlichen abgewendeten Menschheit beizukommen, muſste daher Gott selbst Mensch werden. Diese Menschwerdung und damit die Wirksamkeit und Offenbarung des Sones beginnt bereits mit dem Sündenfall, mit der zweiten materiellen Schöpfung; nur tritt in der vorchristlichen Zeit das Gottesbild (der sich offenbarende Gottmensch) noch vor dem Satansbilde zurück, weshalb den heidnischen Religionen noch ein „Walten der Dämonen“ sich einmischt (dadurch unterscheiden sie sich vom Juden- und Christentum). Erst mit der Geburt Christi kommt das in Adam occult gewordene Ebenbild Gottes, der Mensch wie er sein soll, zur vollen Erscheinung. Durch sein Leben, Lehren und Sterben hat dann Christus die Menschheit so weit reintegrirt, daſs nun jeder durch den Glauben an ihn — d. h. durch die nun wider möglich gewordene dritte Form der Gotteserkenntnis, das Innewonen Gottes — selig werden kann. Der Tod Christi insbesondere wirkt in ganz ähnlicher Weise heilend und widerherstellend, wie die medicinische Überleitung der materia peccans von dem kranken Gliede des Leibes auf ein gesundes. Er teilt uns seine Kraft mit auf dieselbe ganz natürliche Weise wie uns durch Ansteckung, per infectionem vitae, eine Krankheit mitgeteilt wird. Das allgemeine Verhältnis aber, das zwischen den Gläubigen und Christo besteht, ist ein ganz ähnliches, wie das zwischen der Somnambule und dem Magnetiseur; wir „stehen im Rapport mit Ihm“, und dieser Rapport ist vermittelt durch das Gebet, besonders aber durch das Sakrament des Altars. In ihm gibt sich uns Christus zum „Aliment“, und damit „bestätigt“ Er nur das allgemeine Naturgesetz, „daſs wir uns in eine Region nur hinein- und wider herausessen, und daſs wir überhaupt nur sind, was wir essen“.

Digitized by Google

Auf diese Weise meint Baader das Dogma von der Trinität, der Weltschöpfung, dem Sündenfall, der Erlösung ꝛc., begriffen und spekulativ begründet zu haben. Wieviel Willkürliches in diesem spekulativen Christentum mit unterläuft, wie sehr ihm gerade, streng genommen, alle philosophische Begründung fehlt, und wie schwere Bedenken es erregen muſs, daſs diese modernisirte Jakob Böhmesche Mystik in ihrer Lehre von der Sünde als Krankheit und in ihrer Rechtfertigung des Dogmas der Transsubstantiation völlig mit dem gemeinen Materialismus zusammenstimmt, brauchen wir nicht erst nachzuweisen Dennoch nannte Anton Günther, der bekannte philosophirende Weltpriester von Wien, in seiner „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums“ (2 Bde., Wien 1828. 1829, 2. Ausg. 1846. 1848) Baaders Vorlesungen über religiöse Philosophie „ein erfreuliches Zeichen der Zeit“, obwol er in wesentlichen Punkten von ihm abweicht Auch er will zwar „das Bedürfnis der Zeit“ nach einer „Aussönung der sogen. Weltweisheit mit der Gottesgelartheit des positiven Christentums“ zu befriedigen suchen. Aber sein Hauptbestreben ist doch darauf gerichtet, dem Pantheismus und „Semi-Pantheismus“ der deutschen Spekulation seit Schelling einen Damm entgegenzuwerfen. Ihn sucht er daher in allen seinen verschiedenen Formen zu widerlegen; das kritische (negative) Element herrscht deshalb in seiner Schrift so entschieden vor und seine eigene positive Theorie erscheint so wenig ausgebildet und durchgefürt, daſs sein Werk keine Religionsphilosophie, sondern eben nur eine „Vorschule“ zur spekulativen Theologie des Christentums genannt werden kann. Der erste Teil desselben, die „Creationstheorie“, sucht daher nur zu zeigen, daſs Gott (das Absolute, von dem auch er one Weiteres ausgeht), so gewiſs er vom menschlichen Wesen und damit vom creatürlichen Geiste wie von der Natur unterschieden sein und werden müsse, substantiell „weder Geist noch Natur“ sein könne und somit seiner Wesenheit nach als ein drittes Höheres zu fassen sei. Nur „formell“ sei Gott insofern mit dem menschlichen Geiste Eins, als Ihm ebenfalls notwendig Selbstbewuſstsein beigelegt werden müsse. Aber selbst in dieser Beziehung seien beide doch wiederum dadurch unterschieden, daſs die drei Momente des Selbstbewuſstseins, das vorstellende Selbst, das vorgestellte Selbst und die Einheit beider, im absoluten Selbstbewuſstsein Gottes nicht blos (wie im bedingten Selbstbewuſstsein des Menschen) ideeller, sondern reeller Natur seien, d. h. daſs in Ihm nicht nur dem ersten, sondern auch dem zweiten und dritten Momente „Substantialität“ zukomme, alle drei also unterschiedliche Substanzen seien und somit Gott schon in seinem Selbstbewuſstsein, an und für sich, eine Dreieinigkeit von Personen sei. Daraus folge unmittelbar, daſs die Welt, so gewiſs sie von Gott unterschieden sei, von Ihm auch nur „geschaffen“ sein könne, und daſs umgekehrt, so gewiſs Gott in der Schöpfung nicht sein eigenes Wesen, das Unerschaffene, setzen könne, so gewiſs die geschaffene Welt von Ihm „wesentlich“ verschieden sein müsse. Dennoch sucht Günther im zweiten Teile, der „Incarnationstheorie“, nach einer Erörterung des Begriffs der Sünde und des Sündenfalles, die Menschwerdung Gottes und die Erlösung des Menschen (seine Einigung mit Gott) begreiflich zu machen. Allein der Satz, von dem er dabei ausgeht und der die Möglichkeit einer Vereinigung Gottes und der Creatur überhaupt begründen soll, daſs nämlich, wenn auch die Creatur an sich nicht göttlicher Wesenheit, nicht Teil und Ausfluſs Gottes sei, sie dies „doch durch Mitteilung und Einfluſs seines Wesens in sie sein könne“ (II, 74), ist eine bloße Behauptung, die offenbar an starker Unbegreiflichkeit leidet. Günthers Incarnationstheorie gewärt daher noch weniger eine Befriedigung des spekulativen Bedürfnisses als seine Creationstheorie; und sein Hauptverdienst dürfte daher nur darein zu setzen sein, daſs er mit Scharfsinn und unermüdlichem Eifer die Haltlosigkeit des Pantheismus und der sogenannten absoluten Philosophie aufzudecken suchte.

Allein durch bloße Widerlegung läſst sich eine vorherrschende Richtung nicht beseitigen. Das zeigt sogleich die nächste Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, „Die absolute Religionsphilosophie“ von K. Ch. F. Krause (2 Bände, Dresd. 1835, Gött. 1845), die aus des Verfassers handschriftlichem

Digitized by Google

Nachlaſs von seinen Schülern herausgegeben worden. Krause will zwar an die Stelle des Pantheismus den sogen. Panentheismus (von πᾶν ἐν θεῷ) setzen, indem er behauptet, daſs zwar Alles in Gott, aber keineswegs Eins mit Gott sei; allein bei näherer Betrachtung erweist sich diese Unterscheidung als eine oberflächliche Modifikation, die das Wesen und Princip der pantheistischen Weltanschauung gar nicht berührt. Da übrigens Krauses Schrift im Wesentlichen nur einer Kritik der Fassung des Gottesbegriffs in den neueren Systemen gilt, so müssen wir uns begnügen, nur den Standpunkt derselben im Allgemeinen bezeichnet zu haben.

Auf demselben Standpunkt steht Henrich Steffens „Christliche Religionsphilosophie“ (2 Thle., Bresl. 1839), obwol der Verfasser sie geschrieben hat, nachdem er längst öffentlich zur Gemeinde der schlesischen Altlutheraner übergetreten war. Steffens polemisirt zwar gegen das „absolute Denken“ Hegels und dessen Pantheismus. Aber wenn er doch zugleich ausdrücklich erklärt: „daſs außer Gott nichts angenommen werden dürfe, was nicht Er selber wäre, sei eine so entschiedene Warheit, daſs mit ihrer Annahme oder Verwerfung die Vernunft sowol als das christliche Bewuſstsein stehe und falle“ (II, 61) —, so erweckt das eben kein günstiges Vorurteil für die Schärfe und Richtigkeit seiner Begriffe, namentlich seines Begriffs von Pantheismus. Ebenso fordert er zwar ausdrücklich, daſs die Philosophie stets die Idee der Persönlichkeit als leitenden Gedanken festhalten müsse. Allein die Persönlichkeit ist ihm nur die von ihrem „Naturgrunde“ unabtrennbare „Eigentümlichkeit“, die mit dem ewigen Principe der Besonderung des Absoluten gesetzt und daher ebenso ewig wie dieses selbst sei. Und obwol er auch die Persönlichkeit Gottes behauptet, so ist ihm doch Gott nur insofern Persönlichkeit, als er in unsere Persönlichkeit „hineingeht“ und sie „bestätigt“: nur in dieser Hingebung als die Liebe, in und vermittelst deren Gott „Sich selbst in dem Andern wie das Andere in Sich ergreift“, ist Er selbst Person und zugleich „Ausdruck unserer innersten Persönlichkeit“. Die wahre Philosophie hat nur diesen „Ausdruck“ zum Bewuſstsein zu bringen, zu erläutern und gegen die Einwände des Verstandes sicher zu stellen; sie ist daher wesentlich nur das Erkennen des Göttlichen im innersten Wesen der Persönlichkeit; und da eben darin auch die Religion besteht, so sind beide wesentlich Eins, wie sie beide aus derselben Quelle, aus dem „Talente“ hervorgehen. Das Talent nämlich ist eben jener Naturgrund, auf dem die Persönlichkeit jedes Menschen beruht, „der souveräne König der Persönlichkeit“, one sinnlichen Anfang, vielmehr „über die Sinnlichkeit hinausliegend und doch eben das, was wir seine Natur nennen, weil es eben von seinem „Gegenstande“ niemals getrennt werden kann. Das Objektive, die Natur, wird also (im Talente) Geist, weil der Geist (als Talent) Natur ist, und „diese Einheit beider, die eine von ihrem Naturgrunde getrennte Reflexion niemals wieder zu erringen vermag, ist eben die Warheit der Persönlichkeit, und diese Warheit ist ihre Freiheit“. Aber nicht nur die Freiheit, sondern auch aller Glaube beruht auf dem Talente. Denn der Glaube, „die wahre Grundlage alles Denkens und Handelns“, ist eben nur „die Zuversicht, die da mächtig ist, wo der gegebene Naturgrund der Persönlichkeit vorherrscht und mit der grundlosen (nicht unbegründeten) Liebe hervorbricht“; und die Liebe ist ihrerseits die Einheit, „durch welche der Mensch in seinem Talente und dieses in seinem Inhalte (Gegenstand) durch völlige Hingebung aufgeht“, durch welche er in sich selbst im Denken, Willen und Dasein Eins ist und welche Grund und Bedingung seiner Einigung mit andern Persönlichkeiten ist. Diese Einheit als eine gegebene, in ihrer reinen Unmittelbarkeit ist das eigentliche Wesen der Unschuld; in ihrer Aufhebung, in dem „Sichlosreiſsen der Persönlichkeit von ihrem Naturgrunde“ besteht die Sünde. Denn eben damit wird das Eigene der Eigentümlichkeit, das an sich „als ein Besonderes auf eine organische Weise in das Ganze [der Natur — der Welt] gesetzt sein und werden soll“, zu einem „Vereinzelten“, und „Vereinzelung oder, wie dies sittlich-religiös genannt wird, Selbstsucht als eine eigene Tat ist Sünde“. — Auf diese Weise macht Steffens den Begriff der Persönlichkeit oder vielmehr des Talents zum Angelpunkt seiner

Digitized by Google

ganzen Spekulation. Es bedarf keiner nähern Kritik derselben. Denn es leuchtet von selbst ein, daſs eine auf diesen Begriff gegründete Religionsphilosophie, trotz ihrer ausdrücklichen Anerkennung des Teufels — der indes doch kein Dasein haben, sondern nur der „Wille“ des Bösen sein soll, „der nichts vermag“, indem er „nicht durch seine Tat sich bestätigt, sondern vielmehr in dieser sich vernichtet, um sich immer von Neuem als Wille, und zwar nur als solcher wiederzuerzeugen“ —, schwerlich geeignet sein dürfte, weder das christliche Bewusstsein aufzuklären, noch das spekulative Bedürfnis zu befriedigen. —

Besonnener, nüchterner, einfacher als die Begründer und Anhänger der Philosophie des Absoluten fassen die Schüler Herbarts die Aufgabe der Religionsphilosophie. Nach Herbarts metaphysisch-ontologischer Grundanschauung kann zwar Gott niemals als „Schöpfer“ der Welt betrachtet werden; denn das Seiende, die Vielheit der einfachen realen Wesen (Monaden), ist nach Herbart von Ewigkeit her, was es ist. Dennoch halten seine Schüler nicht nur eine Religionsphilosophie überhaupt, sondern sogar eine christliche Religionsphilosophie von seinen Principien aus keineswegs für unmöglich. M. W. Drobisch in seiner kleinen Schrift: „Grundlinien der Religionsphilosophie“ (Leipz. 1840) sucht indes nur nachzuweisen, daſs einerseits die in den organischen Gebilden der Natur unläugbar herrschende Zweckmäßigkeit uns nötige, einen nach Zweck und Plan tätigen, also selbstbewussten Urheber derselben anzunehmen, von dem die Verbindung und Ordnung jener Vielheit der Naturelemente, das Verhalten und Wirken des Einen zum Andern, und damit die erscheinende Materie wie alles Geschehen in der Natur ursprünglich herrüre; und daſs andererseits „aus ethisch-praktischen Glaubensgründen“ dieser Urheber als das Eine, höchste und vollkommenste Wesen mit den Prädikaten der Weisheit und Güte, der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade zu fassen sei. Diese Glaubensgründe wurzeln nach ihm wie die Religion und der Glaube selber „tief im Gemüte, und zwar in den religiösen Gefülen“, d. h. in Gefülen, die im Allgemeinen unter die Gefüle der Lust oder Unlust gehören, im Besonderen aber aus der Sehnsucht nach einem Höheren und Mächtigeren, nach Erlösung aus Not und Trübsal, oder aus dem Bedürfnis des Dankes für Befreiung von Leiden, für Glück und Freude, aus dem Bewusstsein der Sünde, aus Gewissensangst, dem Bedürfnis der Stärkung unserer moralischen Kraft entspringen. Der Glaube ist „der natürliche, aber nicht notwendige Erfolg dieses Wünschens und Sehnens“, eine freiwillige Anerkennung oder Annahme, durch welche die Sehnsucht befriedigt, die Spannung gelöst wird. In dieser so entstehenden „subjektiven, natürlichen Religion“ findet die „objektive, historisch überlieferte“ Religion „den kräftigen Stamm, auf den sie ihre Reiser pfropft, um das wilde Naturgewächs zu veredeln“, wirkt aber ihrerseits auf das religiöse Bedürfnis „nicht blos durch Befriedigung desselben, sondern auch durch die Gewalt der Autorität, indem sie sich als geoffenbarte Religion ankündigt“ (a. a. O. S. 24. 27). Die Philosophie, die nur die Aufgabe hat, das „Gegebene“ zu begreifen, hat der subjektiven Religion gegenüber den durch das religiöse Gefül gegebenen Stoff in wissenschaftlich philosophische Bearbeitung zu nehmen, der objektiven Religion gegenüber dagegen nur die Idee der Religion zu begründen und näher zu bestimmen, zugleich aber als „religiöser Kriticismus“ das Widersprechende, Ungereimte, Verwerfliche, das sich etwa in der positiven Religion findet, von dem wissenschaftlich Begründeten zu scheiden, Anderes, was sie weder zu begründen noch als unmöglich darzutun vermag, dem subjektiven Glauben zu überlassen. — Die gleiche Stellung nimmt das größere Werk von G. F. Taute ein: „Religionsphilosophie, vom Standpunkt der Philosophie Herbarts“ (1. Teil: allgemeine Religionsphilosophie, Elbing 1840; 2. Teil: Philosophie des Christentums, Leipz. 1852). Der erste Teil desselben beschäftigt sich indes fast ausschließlich mit einer weitläufigen Kritik der bisherigen metaphysischen Principien von Descartes bis Hegel, um zu zeigen, daſs Herbarts System nicht nur die vollkommenste Philosophie, sondern seine Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie auch die beste Grundlage für das Leben und die Entwickelung der Religion wie für die Erkenntnis der Warheit des

Digitized by Google

Christentums sei. Gemäß dieser vollkommensten Philosophie ist auch nach Taute die ursprüngliche Quelle der religiösen Begriffe, der „Naturzwang", aus dem sie entspringen, zunächst der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen oder des Glücks und Unglücks, die nur andere Namen für das gegebene Angenehme und Unangenehme sind. Und demgemäß sind Glück und Unglück selbst, oder bei einer höheren Reflexion die unbekannte, einige oder geteilte Macht, die sie gibt und beherrscht, die Götter des Menschen. Aber ebenso unmittelbar als Glück und Unglück erscheinen dem unspekulativen Bewußtsein des handelnden Menschen „die sittlichen Urteile" (des Gefallens und Mißfallens) über die sich bildenden Willensverhältnisse, über seine eigene wie über fremde Willensakte, als „eine äußere, vorgefundene oder gegebene Macht, deren Begriff mit jener höchsten, Glück und Unglück austeilenden Macht complicirt und in ihr vollständig (wie im Menschen teilweise) verwirklicht gedacht wird". Sie erscheint daher dem Menschen zugleich als eine „absolut-heilige" Macht. Nun füren aber „Unvorsichtigkeiten und Unbesonnenheiten jeder Art, Verwickelungen des äußern und innern Lebens ꝛc. den handelnden Menschen zu Unlauterkeiten und Fehltritten auf allen seinen Wegen mit zunehmender Gefar und Verschuldung". Es bedarf also „für den Willen des zur Reinheit der Gesinnung und des Handelns unvermeidlich strebenden Menschen einer sittlichen Ergänzung", einer äußern wirklichen Hülfe im Wege gegebener Gelegenheiten, der Versönung. Er findet dieselbe da, wo die vollkommene Einstimmung ursprünglich vorhanden ist —, d. h. jene höchste Macht über Glück und Unglück „offenbart sich dem handelnden Menschen auf dem sittlichen Standpunkt nicht nur als eine absolut-heilige, sondern zugleich als eine sittlich-fördernde, d. h. versönende Macht". Das „Princip aller Religion" ist daher: „Religion ist das Erzeugnis erfarungsmäßig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältnis eines religiösen Ich und Nicht-ich zu einander stehen. Das religiöse Ich — dessen Faktoren das Angenehme, volle sittliche Reinheit, Unsterblichkeit als persönliches ewiges Leben sind — strebt gegen das religiöse Nicht-ich, das aus den gerade entgegengesetzten Faktoren besteht, in dem Sinne an, daß es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das religiöse Nicht-ich dagegen auf oder unter die statische Schwelle [den Punkt, auf welchem die Vorstellungen aus dem Bewußtsein schwinden] geworfen werde. Aber das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, um vermöge eigner Wirksamkeit und Kraft sein Ziel, das vollendete Vorstellen, zu erreichen, vielmehr wird ihm dies nur durch ein Gegebensein des Gegenstandes seines Strebens, d. h. durch Anschauung Gottes als eines religiösen Ichs im Zustande des vollendeten Vorstellens, möglich. Das religiöse Ich strebt daher zum Anschauen Gottes und kann one ein solches sich selber in keiner Art genügen" (I, 757). — Wir überlassen es dem Urteil des christlichen Lesers, ob es von diesem „Principe aller Religion" aus möglich sein dürfte, eine Philosophie des Christentums zu liefern, die mehr sein will als was Taute (im zweiten Bande) gibt, als eine hin- und hergehende Reflexion über die biblischen Tatsachen und Begriffe. Wir meinen, daß eine Philosophie, welche principiell den Schöpfungsbegriff von sich ausschließt, eben damit schon jene Möglichkeit sich selber verschließt. Denn liegt es „im Begriffe der realen Wesen, der einfachen Elemente der Dinge", wie Drobisch mit Herbart behauptet, „nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Anderes gesetzt zu sein", so folgt unvermeidlich, daß Gott nicht nur nicht der Welturheber, sondern auch nicht „das absolut höchste und vollkommenste Wesen von unbegränzter Macht und Intelligenz" sein kann. Denn die „einfache Qualität", die nach Herbart jedem realen Wesen (Elemente) zukommt und one die es in der Tat das Nichts der reinen Abstraktion wäre, ist notwendig ebenso unentstanden, ebenso unbestimmbar durch Anderes als das Reale selbst. Wären also die Elemente nicht an sich selbst so beschaffen, daß durch ihr Zusammentreten und ihr Wirken auf einander die Zwecke Gottes zur Verwirklichung kämen, so wären diese Zwecke schlechthin unausfürbar. Gottes Zwecke und Absichten müssen sich mithin notwendig nach dieser Beschaffenheit richten, und wenn danach moralische Zwecke ausfürbar

Digitized by Google

erscheinen, so ist das nur dem Zufall dieser Beschaffenheit zu danken. Jedenfalls reicht die Ausführbarkeit derselben nicht weiter als diese Qualifikation. Auch Gottes Intelligenz ist daher nur eine begrenzte. Denn keine Weisheit, wie groß sie auch wäre, vermag die etwaigen Hindernisse, die ihren Absichten in der Qualität der Elemente entgegentreten, zu überwinden. Wie aber kann mit dem Gedanken eines solchen Welturhebers der religiöse Glaube an die absolute Erreichbarkeit des moralischen Weltzweckes bestehen? —

Herbarts Verdienst besteht darin, daß er die Philosophie widerum auf das „Gegebene" zurückwies. Dieser Weisung folgten nicht nur seine Schüler, sondern auch diejenigen, die zwar von Schelling und Hegel ausgehend, aber von den Resultaten des absoluten Idealismus unbefriedigt, Idealismus und Realismus, Pantheismus und Deismus zu vermitteln und damit den waren „Theismus", den Begriff eines in sich vollendeten, an und für sich selbstbewußten, persönlichen und doch der Welt nicht fremdartig (jenseitig) gegenüberstehenden Gottes zu begründen suchten. So namentlich zunächst Immanuel Hermann Fichte. Er will die Philosophie auf ein „spekulativ-anschauendes" Erkennen gründen und erklärt ausdrücklich, erst dadurch komme die Begriffsmetaphysik mit sich zu Ende und habe das Gegebene völlig erklärt und begriffen, wenn sie, zur Anschauung desselben zurückkehrend, in dieser die metaphysische Warheit als ein Wirkliches und Gegenwärtiges nachweise. Da indes seine „Spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846) nur ein Teil der Metaphysik sein, nur den Begriff des absoluten Geistes (Gottes) erörtern will und somit keine Religionsphilosopie im engeren Sinne ist, so können wir uns mit einer kurzen Darlegung seines Grundgedankens begnügen. Er sucht zunächst die Idee Gottes aus dem „Weltbegriffe" zu entwickeln, d. h. darzutun, daß der objektive (naturwissenschaftliche) Weltbegriff uns nötigt, über den pantheistischen Begriff des Absoluten „als der bloßen Welteinheit oder eines ewigen Weltsubjekts hinauszugehen und zur Idee eines schlechthin überweltlichen, sich selbst ewig begründenden Urwesens aufzusteigen. Denn die gegebene endliche Welt sei nur als ein verwirklichtes Zweecksystem zu begreifen; Zweck aber zeige sich niemals als ursprüngliches, sondern nur als abgeleitetes Dasein, und mithin könne auch das zweecksetzende Denken Gottes nur ein abgeleitetes sein, das auf ein ursprüngliches, mit Seiner Selbstschöpfung und Selbstanschauung zusammenfallendes zurückweise. In und mit dieser Selbstschöpfung und Selbstanschauung setze aber Gott in Sich ein ideales urbildliches Universum, eine Welt ewiger (geistiger) Substantialitäten, die, obwol zugleich Individualitäten, doch ursprünglich in absoluter Einheit mit Gott verbunden seien: denn diese vorbildliche Gedankenwelt sei eben zugleich das eigentlich Reale, die in Abstufungen und Potenzen geteilte „Natur" in Gott, in welcher er seine ewige Wirklichkeit besitzt. Durch sie sei auch die absolute Selbsterkenntnis Gottes mit ihren drei (der immanenten Trinität des christl. Dogmas zu vergleichenden) Momenten, der Einen ewigen Selbstanschauung, dem ewigen Allbewußtsein und dem absoluten Selbstbewußtsein Gottes, vermittelt. Sie, die Natur in Gott, die urbildlich-vorgeschöpfliche Idealwelt, sei endlich auch der Realgrund und Lebensquell der endlichen, abbildlichen reellen Welt. Denn der Urakt, durch den letztere geschaffen werde, bestehe in der „Lösung jener ewigen ursprünglichen Einheit" des vorbildlichen Universums, in der Verselbständigung und Trennung der ewigen Substantialitäten desselben. Höchster Zweck dieser Schöpfung aber sei, daß die in ihrer vorgeschöpflichen Ewigkeit gebundenen Individualitäten (Monaden) sich befreien, in diesem frei gewordenen Andersein aber zu ihrer Urbildlichkeit und dadurch zur gewollten und gefüllten Einheit mit Gott (in der Liebe) sich wider herstellen. In und mit der stufenweisen Verwirklichung dieses Zweckes gehe die Weltschöpfung in die Welterhaltung über, in welcher Gott nicht nur demiurgisch als einendes und den Weltzweck steigerndes Prinzip, sondern auch als Vorsehung, d. h. als der Entartung begegnendes, umlenkend-ausheilendes Prinzip wirke, um endlich als Weltregierer, als in der Geschichte waltende allgemeine und spezielle Vorsehung, durch die Welterlösung, d. h. durch tieferes Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen, das in der Mensch-

Digitized by Google

werdung seine höchste Spitze erreiche, die endliche Welt zu vollenden, den absoluten Weltzweck zu verwirklichen. —

Trotz des Dringens auf die Anschauung und das Gegebene kann diese Weltanschauung doch ihre Herkunft von der Schelling-Hegelschen Spekulation nicht verleugnen und dürfte daher die Anforderungen des Christentums an die Philosophie noch immer nicht völlig befriedigen. Dasselbe gilt im allgemeinen in Betreff der Schrift von Karl Schwarz, „Das Wesen der Religion" (2 Bde., Halle 1847). Nur hält der Verfasser von vornherein die Religion, deren Subjekt der Mensch sei, und die Offenbarung, deren Subjekt Gott sei, so abstrakt auseinander, daß er von Anfang an in Widerspruch mit sich selbst gerät, indem er doch zugleich eine jede Religion für geoffenbart, die Offenbarung des absoluten Wesens für eine ewige und universale erklärt, aber trotz dieses Widerspruches in seiner ganzen Abhandlung nur vom Wesen der Religion mit Ausschluß der Offenbarung handelt (der ganze zweite Band gibt nur eine Kritik des Religionsbegriffes seit Kant). Dadurch erhält sein Werk im ersten Beginn das Gepräge des Ungenügenden. —

Wichtiger, gründlicher, durch theologische Gelehrsamkeit ausgezeichnet ist die von derselben theistischen Tendenz getragene Schrift Ch. G. Weißes, „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (1. Bd., Leipz. 1855). Nach ihm ist die Religion Sache der Erfahrung. So sei sie auch von jeher vielfach bezeichnet worden, bald ausdrücklich als Erfahrung, bald mit Worten, die besondere Arten der Erfahrung ausdrücken, als Fülen, Empfinden, Sehen, Schmecken, Genießen, auch wol Erleiden des Göttlichen. Erfahrung aber sei einerseits zwar stets etwas mehr als bloße Empfindung oder Zuständlichkeit, andererseits aber weniger als eigentliche Erkenntnis oder Wissenschaft. Denn es werde damit eine Empfindung, Anschauung oder Warnehmung und häufiger noch ein Inbegriff gleichartiger, unter einander verwandter Empfindungen, Anschauungen ꝛc. bezeichnet, ausdrücklich wiefern ihr Inhalt ein Gegenstand des reflektirenden Bewußtseins, und durch das Bewußtsein in einen Zusammenhang gegenständlicher Vorstellungen oder Begriffe hineingearbeitet sei. Religion habe daher, wie alle Erfahrung, eine subjektive und eine objektive Seite: sie sei a) ein Unmittelbares, eine zeiterfüllende Zuständlichkeit im Leben des Einzelnen, Empfindung, Gefül, Vorstellung in wechselnder Mannigfaltigkeit dieser Seelentätigkeiten; aber zugleich auch b) an und für sich schon Bewußtsein und gegenständliche Erkenntnis. Das Gefül mit Schleiermacher für das Wesentliche im Begriff der Religion zu erklären, sei mithin einseitig. Das Gefül erscheine vielmehr nur teils als Ausgangs-, teils als Durchgangspunkt von Tätigkeiten, die ihr Endziel nicht wider in einem Gefüle haben, sondern einerseits in äußerer oder innerer Tat, andererseits in einer bleibenden Existenzform des Geistes und seiner Persönlichkeit. Es sei überhaupt nicht, wie Schleiermacher wolle, ein „Innerstes", sondern vielmehr nur die Erscheinung eines hinter ihm verborgenen, von ihm, dem flüchtigen, leicht umzustimmenden, wesentlich verschiedenen Innern. Dies Innere sei die „sittliche Substanz oder Entelechie"; sie sei das wesentliche Element der religiösen wie jeder anderen sittlichen Erfarung, d. h. die religiöse Erfarung ist ihrer waren Natur nach gleichartig mit der sittlichen, nur eine „besondere Art" der letzteren. Diese besondere Art gründet sich allerdings insofern auf das Gefül, als das religiöse Gefül im Unterschied vom sittlichen im engeren Sinne auf ein „höchstes", überweltliches Gut, einen „sittlich organischen Zusammenhang von höherer Natur als jeder weltliche" hindeutet. Aber die Subjektivität der religiösen Gefüle genügt nicht zum Gewinn einer warhaften religiösen Erfarung und damit des religiösen Glaubens. Wie vielmehr im spezifisch-sittlichen Gebiete das menschliche Geschlecht sich nur durch die Wechselsittigkeit seiner Glieder den Inhalt einer sittlichen Erfarung schaffen kann, so bedarf auch die Gemeinschaft mit Gott, wenn sie selbst und durch sie die Gottheit Gegenstand einer eigentümlichen Erfarung werden soll, die aber zugleich den allgemeinen Charakter der sittlichen trägt, der „Vermittelung durch wechselseitige Lebensgemeinschaft der Menschen". Die sog. positiven oder geschichtlichen Religionen sind daher „allmählich aufgehäufte, aber zugleich von dem ord-

Digitized by Google

nenden Geiste, der in aller Erfahrung waltet, geformte und gegliederte Massen religiöser Erfahrung", die, wenn sie einerseits nur aus persönlicher Religionserfahrung der Einzelnen hervorgehen zu können scheinen, doch andererseits selbst diese Erfahrung erzeugen [!] und ihren Inhalt bestimmen. Jede einzelne ist als ein Versuch zu betrachten, „in jener eigentümlichen Richtung sittlicher Willenstätigkeit, die im religiösen Gefül sich ankündigt, für den menschlichen Geist ein oberstes Gut zu gewinnen, das von allen Gütern der weltlichen Sittlichkeit wesentlich unterschieden ist, oder mit anderen Worten, ein Band zu knüpfen, welches in gleich organischer Weise diesen Geist an die übersinnliche Welt und an die Gottheit bindet, wie die Bande weltlicher Sittlichkeit ihn mit sich selbst zu verbinden dienen".

Unter den mehreren Religionen, die mit diesen Versuchen entstehen, kann aber nur Eine (das Christentum) die ware sein. Denn das höchste Gut ist selbst nur Eines, und obwol es als geistiges und sittliches Band von allumfassender Natur ist, so vermag doch, was sich ihm einverleiben will, dies nur in der bestimmten Weise zu tun, die ihm durch die ewige Natur des Bandes vorgezeichnet ist. Indem zunächst „unvermeidlich" beide Richtungen des sittlichen Strebens, die weltliche und die auf das Überweltliche (höchste Gut) gerichtete, ihrer selbst unbewusst im gemeinsamen Elemente des allgemeinen menschlichen Bewusstseins zusammengingen, und damit der Bildungstrieb weltlicher Sittlichkeit, der „politisch-soziale Trieb", aus dem der Volks- und Statsverband hervorgeht, eine bestimmende Gewalt über den religiösen Bildungstrieb gewann, entstanden unter Mitwirkung der den Inhalt des religiösen Gefüls zu bestimmten Vorstellungen (Mythen ꝛc.) ausgestaltenden Phantasie die vorchristlichen ethnischen oder Volksreligionen. Auf dieselbe Weise entstand aber auch die Religion des A. T.'s, aus welcher die christliche hervorging; in dieser Beziehung findet zwischen ihr und den heidnischen kein Unterschied statt. Auch darauf, göttliche Offenbarung (Mitteilung) zu sein, macht jede Religion Anspruch, weil „der allgemeine Begriff göttlicher Offenbarung ein notwendiges Element aller Religion als solcher ist". Denn one die Voraussetzung einer ausdrücklichen Tätigkeit Gottes, „einer Lebensvermittelung des göttlichen Geistes an den menschlichen, bliebe der Begriff jener Lebensgemeinschaft des Menschlichen und Göttlichen, in welchem wir den allgemeinen wesentlichen Inhalt alles Religionsglaubens, den Grund und Kern des religiösen Gefüls erkannt haben, undenkbar". Die jüdische Religion unterscheidet sich daher von den heidnischen nur dadurch, dass sie zugleich eine geoffenbarte im engeren Sinne des Wortes ist, d. h. eine Offenbarung, die wesentlich in der „Entfernung einer den Gehalt der religiösen Erfarung vor dieser Erfarung selbst verbergenden Hülle" besteht. Das Judentum stellt nicht nur das Erfarungsbewusstsein des Göttlichen frei von jener mythologischen Hülle heraus, mit der wir es anderwärts überkleidet finden, sondern erweist sich als göttliche Offenbarung auch durch die Einheit, worein es dies Bewusstsein mit dem sittlichen Volksbewusstsein setzt", sodass die Religion als Grundlage des ganzes Volks- und Statslebens erscheint. Eben darum ist hier die bestimmte geschichtliche Form, welche die Offenbarung annimmt, „die Gestalt des Gesetzes, eines Rechts- und Verfassungs-, Sitten- und Ceremonialgesetzes", und zugleich tritt in die Offenbarung als wesentliches Element das Wunder ein, d. h. die „Vorstellung einer Reihe von Taten, durch welche sich Gott dem Volke bezeugt, seinen Willen ihm kundgibt und seine Geschicke zu ihrem Endziel hinlenkt". Und darum verbindet sich weiter mit dem Gesetze die Prophetie, die messianische Weissagung, als Hinweisung auf dieses Endziel. Denn das Judentum enthält dieses Endziel nicht in sich selbst. Jene Verschmelzung des Gottesbewusstseins mit dem partikulär-sittlichen Nationalbewusstsein (Volks- und Statsleben) der Juden ward vielmehr unmittelbar zu einer neuen „Hülle", welche den waren Inhalt der religiösen Erfarung verdeckte und daher im weltgeschichtlichen Verlauf der göttlichen Offenbarung abgestreift werden musste. Die Hülle fiel, die messianische Weissagung erfüllte sich und die „religiöse Erfarung fand für alle Zeiten den Inhalt, der ihr statt alles anderen Inhalts ist, weil er allen anderen Inhalt in sich zusammenfasst, in der geschichtlichen Persönlichkeit

Digitized by Google

Jesu Christi". Er ist es, „welcher die Idee des höchsten Gutes, das er mit dem Worte Himmelreich bezeichnete, zuerst in ihrer Reinheit, Klarheit und Vollständigkeit sich und den Seinigen zum Bewusstsein gebracht hat". Das Heil auf Christus zurückführen, heißt daher zunächst nichts anderes, als das Bewusstsein aussprechen, „dass man sowol die Erkenntnis des höchsten Gutes als die Erkenntnis des Weges zur Erlangung desselben nur Christo verdanke". Aber der Gewinn dieses doppelten Bewusstseins war in Christo nicht bloß ein Akt der Erkenntnis, sondern zugleich eine Tat, die Tat „der Durchbrechung jener Schranken, welche bisher dem mit dem göttlichen geeinigten menschlichen Willen, und zwar durch letzteren selbst, gezogen waren", die Tat eines Willens, der eben damit sich, wie nie ein anderer menschlicher Wille, als Eins mit dem göttlichen bewährt hat. Durch diese Tat ist den Gläubigen erst der „tatsächliche" Gewinn und Besitz des höchsten Gutes ermöglicht worden. Denn wie durch Christi Lehre die Schranken der Erkenntnis, so sind durch sie zugleich „die sachlichen Schranken gefallen, durch welche im A. T. jedem Nichtjuden der Zugang zu den Segnungen der israelitischen Volksgemeinschaft verwehrt ward". Diese Tat, der Gewinn jenes doppelten Bewusstseins Jesu Christi, ist das einzige wahre Wunder, das an seiner Erscheinung hängt, während „das Gewebe sinnvoller Wundergebilde, mit welchem der Trieb dichterisch-religiöser Sagenbildung, neu aufgeregt durch die Geburtswehen eines neuen Glaubens, Sein Leben und Seine Persönlichkeit umzogen hat, einen wesentlich mythologischen Charakter trägt". Bezeichnet aber sonach die göttliche Offenbarung, auch in Christo, nur die „ausdrückliche Entfernung der Hüllen, mit denen der Inhalt der religiösen Erfarung anfänglich für den Einzelnen wie für die Völker überdeckt war", und fällt der religiöse Glaube begrifflich in Eins zusammen mit der religiösen Erfarung, so liegt im Begriff der göttlichen Offenbarung wie des Glaubens unmittelbar „eine nähere Beziehung zur wissenschaftlichen Erkenntnis". Ja letztere wird als eine „notwendige Ergänzung" des Prozesses göttlicher Offenbarung durch diesen selbst gefordert. Denn wenn die Früchte der Offenbarung nicht für das Bewusstsein verloren gehen sollen, so muss „der geoffenbarte Inhalt sich durch eine immer erneute Tätigkeit dem Bewusstsein einverleiben". Daher die Verheißung des Paraklet, der die Jünger in alle Wahrheit leiten solle, d. h. der „die Erkenntnis, zu welcher ihnen jetzt alle tatsächlichen Bedingungen gegeben waren, in der Weise eines von den Tatsachen abgezogenen gegenständlichen Wissens in ihnen erzeugen sollte". Das Werkzeug dieser Erzeugung, dieser notwendigen Fortbildung des Glaubens zum Wissen, ist „die philosophische Spekulation". Demgemäß hat von Anfang an bis auf den heutigen Tag die Spekulation die Lehre Christi bearbeitet, um den Glauben zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu bringen; damit hat sich der kirchliche Lehrbegriff durch die verschiedenen Formen und Stufen (in der morgen- und abendländischen Kirche, in der Scholastik und Mystik, in der römisch-katholischen, der lutherischen und reformirten Kirche) allmählich entwickelt; und das Wesen der gegenwärtigen „evangelischen" Kirche besteht vorzugsweise darin, „Trägerin der waren philosophischen Wissenschaft zu sein (Nachweis dieser Behauptungen S. 157—300). — Was nun Weiße seinerseits für den waren spekulativen Gehalt des Christentums erachtet, sucht er sodann philosophisch zu deduziren, indem er von den Beweisen für das Dasein Gottes ausgehend, die Idee des Absoluten oder die absolute Idee nach Form und Inhalt erörtert. Da es uns indeß nur auf die Darlegung seines Standpunktes im allgemeinen ankommen konnte, so bemerken wir nur noch, dass ihm im Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit der Vater in Eins zusammenfällt mit der göttlichen Vernunft, deren Inhalt die intelligente Welt und die ewigen und notwendigen Warheiten sind; der Son ist ihm das göttliche Gemüt und die Natur in Gott, aus deren unendlicher Daseinsfülle durch den freien Willen der Gottheit „die Welt geschöpft worden"; der hl. Geist endlich ist ihm der göttliche Wille, der sich durch seine Freiheit „zu seinem Inhalte die Liebe gibt, die Liebe, mit welcher Er den Inhalt seines eigenen Daseins umfasst, um aus ihm eine Unendlichkeit gleichartigen Daseins außer ihm zu erzeugen". —

Wenn wir von dieser kritisch-historischen Übersicht — die uns leider zeigt,

Digitized by Google

daſs die Religionsphilosophie noch weiter als manche andere philosophische Disziplin von der Erfüllung ihrer Aufgabe entfernt ist — ein Werk wie „Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach (Leipzig 1841, 3. Aufl. 1849), trotz seiner mehreren Auflagen ausschließen, so liegt der Grund davon einfach darin, daſs, wie jeder Unbefangene von einiger philosophischer Bildung zugeben wird, die Philosophie Feuerbachs — der nackte einseitige Sensualismus und Materialismus, dem aber die Einbildungskraft (auf welcher Religion und Christentum beruhen) die seltsamsten Streiche spielt — in Wahrheit keine Philosophie ist. Ein Eingehen auf neuere Werke (O. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2. Aufl., Leipzig 1878; E. Bursa, Die Einheit der Religion ꝛc., Berlin 1870; J. Richard, Essai de philosophie religieuse, Heidelberg 1877; J. Caird, Lectures on the Philosophy of Religion, London 1876; A. Stöckl, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 2. Aufl., Mainz 1878; A. Peip, Religionsphilosophie ꝛc., Gütersloh 1879; H. S. Nerva, Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité, ou la philosophie positive de l'histoire. 2 édition, Paris 1881; A. v. Helmersen, Die Religionen, ihr Wesen, ihr Entstehen und ihr Vergehen, Graz 1882; H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, Leipz. 1882) würde zu viel Raum in Anspruch nehmen; auch genügen sie meist den beiden Grundforderungen an eine Religionsphilosophie nur in ungenügendem Maße. Ich bemerke daher nur noch, daſs nach E. v. Hartmanns neuester Schrift: „Die Religion des Geistes" (Berlin, C. Duncker, 1882) das Ziel aller Religion und ihrer Geschichte die Erlösung des an sich unbewuſsten, im Menschen erst bewuſst gewordenen Gottes (!) von dem in diesem Bewuſstsein gegebenen Elend seiner Existenz ist! — **H. Ulrici.**

Reliquien. Das Wort reliquiae bezeichnet im klassischen Latein pauca illa quae ex aliqua re relicta sunt (Forcellini s. v.); demgemäß wird der Ausdruck auch von den Überresten der Leichname verwandt (Sen. ep. 92; Tacit. ann. II, 75 (reliquiae = cineres); Suet. Oct. 100). In diesem Sinne ist er in die kirchliche Sprache übergegangen. Dem lateinischen reliquiae entspricht das griechische *λείψανα* (Suic. thes. s. v.). Frühzeitig erweiterte sich der Begriff beider Worte: nicht mehr nur Überreste der Heiligenleiber, sondern die Leichname selbst (Vit. Max. 18, Mab. A. S. 1, p. 567) und alles, was mit den Heiligen oder ihren Leibern in Berührung gekommen war (Greg. M. Dial. II, c. 38), verstand man unter Reliquien. Doch unterscheidet die tridentinische Synode wider zwischen sanctorum reliquiae aliaque sacra monumenta (S. 25. decr. de invoc., vener. et reliq. sanct. Danz p. 211).

Die Reliquienverehrung nahm ihren Ausgang von der Verehrung der Märtyrer und der Sorge für ihre Leichname. Schon in dem Bericht der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium Polykarps findet man die Gebeine des Märtyrers bezeichnet als *τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον* (c. 18) und wünschen die Christen seine Gebeine zu besitzen, *κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ* (c. 17). Der Besitz des Leichnams oder wenigstens der Reliquien galt wie eine Fortdauer der Gemeinschaft mit dem Gestorbenen. Auf dieser Anschauung beruhte die Sitte, bei den Gräbern der Märtyrer sich zu versammeln und daselbst die Eucharistie zu feiern (Mart. Pol. 18; Cypr. ep. 39, 3); die Aufforderung dazu fand man in der Stelle Röm. 12, 13 nach der Lesart: Memoriis (*μνείαις* f. *χρείαις*) sanctorum communicantes (Opt. de schis. Don. II, 4). Aus dieser Anschauung erklärt sich auch der Wunsch, in der Nähe der Märtyrer bestattet zu werden (s. u. und vgl. Aug. de cur. pro mort. ger. 1). Man mag hierin nur einen etwas übertriebenen Ausdruck der Pietät erblicken; heidnischerseits sah man darin einen den Reliquien erzeigten Dienst. Nach dem Martyrium des Polykarp (c. 17) suchten die Juden die Überlassung der Reliquien an die Christen zu verhindern, indem sie den Argwon erweckten, *μὴ ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι*. Eusebius berichtet (h. e. VIII, 6), daſs man in der diokletianischen Verfolgung die von den Christen in Nikomedien bestatteten Leichname der Märtyrer wider aus den Gräbern nahm und ins Meer warf, weil man wänte, es möchte Christen geben, die sie für Götter hielten und anbeteten. Dieser Wan muſs durch das Verhalten der Christen hervorgerufen

Digitized by Google

worden sein. In der Tat zeigt das 6. Buch der apostolischen Konstitutionen, daſs Reliquienverehrung im eigentlichen Sinn bereits vorkam. Hier wird (c. 30) unter Erinnerung an Stellen wie 2 Reg. 13, 6; Gen. 50, 1 u. 25 aufgefordert, die Leiber der Märtyrer zu ehren, indem der Gedanke zurückgewiesen wird, daſs man sich durch Berührung der Entschlafenen verunreinige. Der auskommende Reliquiendienst hatte also einen auf alttestamentlichen Anschauungen gegründeten Widerwillen zu überwinden. Das scheint ihm leicht gelungen zu sein; denn in Ägypten konnte sich bereits die Sitte bilden, daſs man die Leichname der Heiligen nicht bestattete, sondern zur Verehrung in den Häusern behielt. Vit. Anton 90. Wenn, was ich immer noch für wahrscheinlich halte, die Lebensbeschreibung des Antonius von Athanasius verfaſst ist, so war der alexandrinische Bischof ein Gegner dieser Sitte; dies würde zu dem passen, was wir sonst über sein Verhalten wissen (Ruf. h. e. 2, 28). Doch scheint gerade von Ägypten die Steigerung der Reliquienverehrung ausgegangen zu sein (vgl. Chrys. Laud. Martyr. Aeg. c. 1, Migne L, 693: *Πανταχοῦ τῆς γῆς ἐξέπεμψαν τοὺς τῶν ἁγιῶν θησαυροὺς*). Bereits auch heftete sich die Verehrung nicht mehr an die Reliquien im eigentlichen Sinn: Eusebius weiſs, daſs die Gemeinde in Jerusalem sich des Besitzes des bischöflichen Stuls des Jakobus rühmte (h. e. VII, 19), daſs es dort Reste von dem Öl gab, das Bischof Narcissus wunderbar vermehrt hatte (ib. VI, 9). Welcher Art die Reliquienverehrung war, lernt man aus Optatus; er erzält (de schis. Don. 1, 16) von Lucilla, daſs sie ante spiritalem cibum et potum os nescio cujus martyris si tamen martyris libare dicebatur. Cäcilian tadelte sie darüber; aber der Privatbesitz von Reliquien war doch schon so häufig, daſs man zwischen anerkannten und nicht anerkannten unterschied (ibid.: os nescio cujus hominis mortui et si martyris sed necdum vindicati).

Die abergläubische Steigerung der Pietät gegen die irdischen Überreste der Heiligen zur Reliquienverehrung fällt also in die konstantinische Zeit. Daraus erklärt sich, daſs man später die Auffindung der kostbarsten Reliquien, der Christi, in diese Zeit verlegte (s. Bd. VIII, S. 272), wie man auch annahm, daſs die ersten Translationen durch Konstantin vorgenommen worden seien (Paulin. Nol. Poem. XIX, 311 sq.; Hieron. adv. Vigil. 5). Die Annahme erweist sich schon durch das Schweigen des Eusebius als unrichtig, wahrscheinlich hat Prosper die richtige Angabe, der die Translation der Reliquien des Timotheus, des Andreas und Lukas nach Konstantinopel zu den Jaren 356 und 357 anführt, sie also durch Konstantius vorgenommen werden läſst.

Die griechischen Kirchenlehrer der nächsten Zeit sind einstimmig in der Empfehlung des Reliquiendienstes, vgl. Euseb. praep. evang. 13, 11. Greg. Naz. orat. in Cypr. c. 17. Greg. Nyss. orat. in Theod. p. 740 Basil. ep. II, 197. Chrysost. Laud. Drosid. p. 683. Theodoret, in psal. 67, 11. Jo. Dam. de fid. orth. IV, 15. Auch im Abendlande fand die Reliquienverehrung rasch Anhänger; die Auffindung der Reliquien des Protasius und Gervasius durch Ambrosius eröffnet die Reihe der abendländischen Entdeckungen (Ambr. ep. 22 ad Marcell. Aug. conf. 9, 7. Paulin. ep. 32 p. 207). Besonders Hieronymus und Paulin von Nola waren eifrige Pfleger dieser Art von Frömmigkeit. Der erstere nicht one daſs er sich gelegentlich gegen Miſsverständnisse verwarte (ep. 53 ad Ripar.: Non colimus, non adoramus (die Reliquien), ne serviamus creaturae potius quam creatori, honoramus reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus); der letztere, indem er ganz nahe an die Grenze des Kreaturendienstes streifte (vgl. poem. 19, 14 f.: jeder Märtyrerleichnam ist als stella loci simul et medicina zu verehren, und poem. 27, 443: Nicht nur wo der ganze Leichnahm ruht, lebt des Bestatteten Gnade, sed quacunque pii est pars corporis, et manus exstat). Wie verbreitet der Besitz von Reliquien war, zeigt nichts so deutlich als die zalreichen Erwänungen gefälschter Reliquien (Aug. de op. Monach. 28; Sulp. Sev. V. Mart. 8; Greg. M. ep. IV, 30; Isid. de div. off. 2, 16; Greg. Tur. H. Fr. 9, 6).

Aber es fehlte nicht ganz an Widerspruch gegen die Reliquienverehrung oder wenigstens gegen ihre Auswüchse. Ein schroffer Gegner derselben war Vigilan-

Digitized by Google

tius, gegen den Hieronymus schrieb (s. d. Art. „Vigilantius"). Aber auch Papst Damasus missbilligte das Drängen nach Grabstätten bei den Märtyrern; das zeigt eine Inschrift in der sog. Papstkrypta:

Hic fateor Damasus volui mea condere membra
Sed cineres timui santos vexare piorum,

(de Rossi, R. S. 1, 214 und Kraus R. S. S. 112); eine Missbilligung, die noch stärker in der Grabschrift eines Archidiakon Sabinus ausgesprochen ist:

Nil juvat, immo gravat tumulis haerere piorum,
Sanctorum meritis optima vita prope est;
Corpore non opus est, anima tendamus ad illos,
Quae bene salva potest corporis esse salus.

(de Rossi, l. c.; Kraus R. S. S. 113). Wenn Kaiser Theodosius gesetzliche Bestimmungen zum Schutze der Märtyrerleichen erlassen hatte (cod. Theod. IX, 17, 7: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat), so waren sie im Orient wirkungslos, für den Occident dagegen bezeugt Papst Gregor d. Gr. in seinem Schreiben an die Kaiserin Konstantina, dass man die bei den Griechen übliche Berührung und Erhebung der Märtyrerleichen für sakrilegisch halte; alles, was erlaubt sei, wäre, dass man Tücher an die Gräber bringe und diese mit ihnen berühre; diese Tücher sind dann die Reliquien (ep. IV, 30). Die Aussage des Papstes bestätigt Gregor von Tours; er berichtet de gl. mart. 1, 25: si beata auferre desiderat pignora (vom Grabe des Petrus) palliolum aliquod momentana pensatum facit intrinsecus, deinde vigilans ac jejunans devotissime deprecatur, ut devotioni suae virtus apostolica suffragetur. Nun fehlt es zwar nicht an einzelnen Erwähnungen von Partikeln von Heiligenleibern (z. B. ein Daumen des Märtyrers Sergius im Besitz eines syrischen Kaufmanns Eufronius in Bordeaux Greg. Tur. H. Fr. VII, 31; Blut des hl. Stephan ebendort, id. Mirac. 1, 34); aber man findet das Zerreißen der Leichname offen getadelt (id. de gl. mart. 55, vgl. de gl. conf. 41); im allgemeinen wird man also annehmen dürfen, dass die meisten Reliquien im Abendlande zu dieser Zeit nur Andenken an die Gräber oder überhaupt die Orte der Heiligen waren. Neben den schon erwähnten Tüchern findet man genannt Öl aus den Kirchen der Heiligen (Aug. de civ. D. XXII, 8; Greg. T. H. Fr. VIII, 15), Blätter, die im Grabe lagen (Greg. T. de glor. conf. 84; vit. ptr. 6), Blumen von den Altären (Aug. d. civ. D. XXII, 8 vgl. Ven. Fort. Misc. VIII, 9), Wachslichter vom Grabe (Greg. T. de mir. Mart. II, 1), Wasser aus dem Quell eines Heiligen (id. mir. II, 40), Partikeln von den Kleidern der Heiligen (id. de glor. conf. 84), Splitter von der Türe einer Heiligenkirche (ib. 95), Erde aus Jerusalem (Aug. l. c.) oder aus einer Heiligenkirche (Greg. T. mir. I, 27), Schlüssel vom Grabe des h. Petrus (Greg. M. ep. lib. V, 6), ein Stück von dem Strick einer Glocke (Greg. T. d. mir. Mart. I, 28) u. dgl.

Diese Beschränkung ließ sich nicht aufrecht erhalten, sie war eine Halbheit und das Volk war von Anfang an geneigt, sich ihr nicht zu fügen (vgl. die angeführten Beispiele aus Gregor v. Tours H. Fr. VII, 31; de gl. mart. 55; de gl. conf. 41). Im 9. Jarhundert sind die Reliquien in Deutschland größtenteils Heiligenleiber oder Stücke derselben (vgl. den Bericht Rudolfs über die Reliquien Rabans in dessen Werken Mig. CVII, 39 ff.). Die Mainzer Synode von 813, die das Verbot der Translationen erneuerte, gestattete sie mit Erlaubnis des Fürsten, der Bischöfe oder der Synode (can. 51 Hartzh. C. G. 1 S. 412).

Die Kirche hat die Reliquienverehrung besonders dadurch autorisirt, dass sie festsetzte, dass in jedem Altare Reliquien deponirt sein sollten. Schon Ambrosius verweigerte die Weihe einer Kirche, wenn er nicht Reliquien der Heiligen gefunden habe (ep. 22 ad Marcell.); Erwähnung von Reliquien auf oder unter dem Altar ist sehr häufig (vgl. z. B. Ambr. ep. 22, 13; exh. virg. § 10; Paul. Nol. ep. 32. poem. 27. Greg. Tur. Vit. ptr. VIII, 11); aber für durchaus notwendig hielt man das Vorhandensein von Reliquien in den Altären lange Zeit nicht; noch die Synode von Agde 506 fordert nur Salbung und Benediktion der Altäre (can. 14 Mans. VIII, 327). Erst die 7. ökumen. Synode zu Nicäa 787 verbot den Bi-

Digitized by Google

schöfen die Weihe einer Kirche one Reliquien bei Strafe der Exkommunikation (can. 7 XIII, 751). Doch gestattete die englische Synode zu Celchyt wider die Weihe von Kirchen auch one Reliquien als Ausnahmfall (can. 2 Mans. XIV, 355). Je häufiger die Reliquien wurden, um so seltener traten solche Ausnahmefälle ein; so setzt denn die Synode zu Mainz 888 voraus, dass auch in den Tragaltären Reliquien seien (can. 9 Mans. XVIII, 67).

Die mittelalterlichen Auswüchse des Reliquienwesens zu verfolgen, bietet kein Interesse, sie sind die Konsequenzen der schon bei Paulin ausgesprochenen, bei Gregor von Tours als allgemein erscheinenden Überzeugung, dass die Reliquien Unterpfänder und Träger göttlicher Machtwirkung seien, ermöglicht durch die Wundersucht und Leichtgläubigkeit der Zeit. Die gleiche Überzeugung hält auch die römische Kirche fest (vgl. C. Trid. s. XXV § 469: per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur), und fordert deshalb veneratio et honor für die Reliquien (ibid.), während der gesamte Protestantismus der Überzeugung ist, die Luther im großen Katechismus ausgesprochen hat: „Es ist alles tot Ding, das niemand heiligen kann".

Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. 12, S. 262 ff.; Smith and Cheetham, Dict. of chr. antiq. II, p. 1768 sq. **Hauck.**

Remigius, der Heilige, nach einer Berechnung 437 geboren, erlangt den Stul von Reims schon 459, und stirbt den 13. Jan. 533. Er war aus einem edlen und angesehenen romanischen Hause.

Sein Verhältnis zu Chlodwig hat ihn berühmt gemacht. Er ist die Seele der Bekehrungsversuche beim König schon vor dessen Taufe gewesen. Dieser war längst mit ihm befreundet, und hatte sich ihm gefällig bewiesen. Über die Taufe von 496 selbst s. den Artikel „Franken" Bd. IV, S. 626. Es knüpft sich daran die berühmte Geschichte von der heiligen Ampulla. Sie ist längst kritisch gewürdigt. Man weiß, dass sie erst im 9. Jarhundert auftritt, und zwar bei dem verdächtigen Hinkmar von Reims. Der Anlass zur Erfindung des Märchens war ein politischer, es sollte dadurch die Herrschaft Karls des Kahlen über Lothringen legitim gemacht werden; darum brachte man bei der durch Hinkmar vollzogenen Krönung zu Metz 869 das heilige Salböl auf, mit dem schon der Täufling Chlodwig von dem h. Remigius bedient worden sein sollte, also von dem Vorgänger Hinkmars zu Reims; darum erfand der letztere die ganze Wundergeschichte, sein eigenes Tun sollte gerechtfertigt, die neue Legitimität des westfränkischen Königs in Lothringen musste an die Merowinger und den Himmel selbst angeknüpft werden; es war ein politisches Pfaffenstückchen ersten Ranges. Erst bei der Krönung Philipps II. 1179 kam dann das Fläschchen wider zum Vorschein. Im Jare 1793 wurde die Ampulla von dem Citoyen Rühll zerbrochen, er sagt in dem das Protokoll an den Konvent geleitenden Briefe: es sei le monument honteux créé par la ruse perfide du sacerdoce (pour mieux servir les desseins ambitieux du trône). Natürlich hat man gleichwol noch immer von dem heiligen Öle.

Die Bekehrung Chlodwigs machte ihn stark bei seinen Kriegen auf romanischem Boden. Die katholischen Bischöfe jener Gegenden waren fortan Werkzeuge in seiner Hand gegen ihre arianischen Beherrscher. Der Metropolit Avitus von Vienne, im burgundischen Reich von hohem Einfluss, beglückwünschte ihn in einem Schreiben, worin er die Zukunft des Königs mit der des Katholizismus in Eins zusammenfasst, den fränkischen König als den legitimen Herrscher kommender Tage im ganzen Abendland betrachtet. Die nächste Umgebung des Königs, die christlichen Bischöfe seines Reichs, Remigius an der Spitze, urteilten selbstverständlich ebenso, und der König fügte sich begreiflicherweise dieser Sieg und Ruhm verheißenden Anschauung mit Freuden. Es ist one Zweifel vor Allem Remigius gewesen, welcher ihm seinen Lebensplan fixirt hat. Waren vor der Bekehrung des Königs seine Eroberungsgedanken nur im allgemeinen auf gallische Distrikte gegangen, so hatte er jetzt das feste Vertrauen, genau bis zur Grenze Galliens oder der gallischen Kirche sich ausdehnen zu können. Denn noch war der Gedanke der Einheit des Landes in der römisch-katholischen Bevölkerung nicht er-

Digitized by Google

loschen, und die katholische Kirche in Gallien organisirte eine äußerst mächtige Agitation zu Gunsten des Franken.

Es ist begreiflich, dass Chlodwig auch seinerseits dem Episkopate freundlich entgegenkam. Remigius durfte ihn ausdrücklich auffordern, die Bischöfe in Ehren zu halten und ihrem Pfade stets zu folgen. Vor dem Kriege gegen die Gothen 507 empfahl er ihm Milde und Wolttätigkeit. Auch nach dem Zuge sagte der König den Bischöfen auf ihre Fürsprache menschliche Behandlung der Gefangenen zu. Einen Teil seines Raubes verwendet er dann, Kirchen zu bereichern und Klöster zu stiften. Dem Remigius besonders schenkt er aus Dankbarkeit Güter im nördlichen Gebiete der Vogesen. Des Remigius Wunsch veranlasst ihn, 511 eine Kirchenversammlung der Bischöfe seiner Herrschaft nach Orleans zu berufen, die erste seit Gründung des fränkischen Reichs, wo die 33 anwesenden Kirchenfürsten Beschlüsse fasten zur Widerherstellung der Kirchenzucht, die wärend der langen politischen Stürme tief gesunken war.

Remigius wirkte aber auch ferner zur Verbreitung katholischen Glaubens unter Arianern und Heiden in Gallien. Einen der ersteren soll er 517 persönlich auf einer Synode bekehrt haben. Verschiedene Stüle, die lange verwaist gewesen, hat er von neuem besetzt. Er ist Stifter des Bistums Laon, das früher zur Reimser Diözese selbst gehörte. In Reims selbst hat er zwei Kirchen gebaut.

Papst Hormisdas soll an Remigius den päpstlichen Vikariat Gallius übertragen haben. Schon Andere, neuerdings Roth, Gesch. d. Benef. Wesens 462, haben ausreichend dargetan, dass und warum der angebliche Brief des Hormisdas unecht ist, und wer als Verfasser desselben betrachtet werden muss. Es ist wider Hinkmar von Reims. Dieser verfolgt dabei die Absicht, sein persönliches Streben nach der Primatialwürde für Reims über Gallien zu stützen. Darum schreibt er den Besitz jener Würde dem Reimser Stul schon für die Zeit des heiligen Remigius zu, um sie auf sich als dessen Nachfolger übertragen zu können. Um dem Brief des Hormisdas Glaubwürdigkeit zu verschaffen, hat er ihn in seine Lebensbeschreibung des Remigius eingereiht. Natürlich ist aber so die Frage ganz unnütz, ob der Brief herstammt von Hormisdas oder von Symmachus oder gar von Anastasius, sowie die andere, ob der Vikariat über Gallien und die damit gegebene Art von Primatialwürde bloß an der Person des Remigius oder an dem Reimser Stul überhaupt gehaftet habe.

Von den Schriftlichkeiten des Remigius sind vier Briefe erhalten, zwei an Chlodwig, einer an drei gallische Bischöfe und einer an Bischof Folko von Tongern. Seine Reden rühmt Sidonius Apollinaris, wir haben aber keine davon. Über die Grabschrift auf Chlodwig s. Hist. lit. de la France 3, 66 sq. Der Kommentar zu den pauliniſchen Briefen, herausg. von Jo. Bapt. Villapandus 1698, auch in Bibl. PP. max. Lugd. 1677, 8, 883 sq., ist nicht von ihm, sondern von Remigius von Auxerre. Über das Testament des Remigius, das echte und das falsche, s. Roth, l. c., S. 464 f.

Man sehe: Hist. lit. de la France 3, 155 sq. 66 sq.; Marlot, Hist. de Reims 1; Nettberg, KG. Deutschl. 1, 270; Junghans, Childerich und Chlodovech; Heinrich Rückert, Kulturgesch. 1 cap. 12—14; Löbell, Gregor von Tours; J. Friedrich, KG. Deutschl. 2 § 5; J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudoisidor in Riedners Zeitschrift f. hist. Th. 1858 S. 388 ff. u. 416 ff.; Noorden, Hinkmar S. 251, Not. 3 und S. 393 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen 1, 83, 94 und 2, 398; Dahn, Urgeschichte der germ. u. roman. Völker 3, 49—61; K. W. Nitzsch, Geschichte des Deutschen Volkes 1, 139, 143, 145. **Julius Weizsäcker.**

Remonstranten, s. Arminianismus Bd. I, S. 683.

Renata, Prinzessin von Frankreich, Herzogin von Ferrara, ist eine der anziehendsten Frauengestalten des an berühmten Frauen so reichen Frankreichs, aufs engste verwachsen mit der Reformation in Italien. Sie war die zweite Tochter von Ludwig XII. und Anna von Bretagne und wurde in Blois geboren den 25. Oktober 1511. Ihr Name Renée sollte die Hoffnung der Mutter ausdrücken, noch mehr Kinder zu erhalten, was jedoch nicht in Erfüllung ging (Andere leiten den Namen von Irenäa ab?). — Frühe verlor sie ihre Eltern, die Mutter am 9. Ja-

Digitized by Google

nuar 1514, den Vater ein Jar später, ihr Andenken hat sie nie vergessen und wenn man ihre Milde und Gerechtigkeit das Erbteil ihres Vaters nannte, so hatte sie von ihrer Mutter das Selbstbewusstsein der französischen Prinzessin, aber auch die Zierde edelster Weiblichkeit geerbt. Vortrefflich wurde sie erzogen von Michelle de Saubonne, Frau von Soubise, einer strengen, frommen, hochgebildeten und geistreichen Dame. Bis zu ihrem Tode (1549) ist sie ihr eine treue Freundin und Beraterin geblieben; sie und ihre Töchter Anna und Renata von Parthenay, die Jugendfreundinnen und Spielgenossen der Prinzessin, begleiteten sie nach Ferrara, waren die Zeugen der schönen und bitteren Tage, welche sie dort erlebte. Aber nicht minder großen Einfluss auf das hochbegabte Mädchen hatte ihre Schwester Claudia, die tugendhafte, sanfte Gemalin von Franz I. und nach deren Tode (1524) des Königs Schwester Margaretha von Angoulême, später Königin von Navarra. Mitten in einer Umgebung voll Sittenlosigkeit, zu welcher ihr ausschweifender Gemal das Beispiel gab, war Claudia ein leuchtendes Vorbild von Geduld, Frömmigkeit und Keuschheit. Ergänzend wirkte Margaretha, die gepriesene Beschützerin der Gelehrten, ein, der ganze Schönheitskultus und Bildungsdurst der Renaissance hat in ihr eine der schönsten und merkwürdigsten Früchte getrieben. Auch in Renatas empfängliche Seele wurden die Keime dafür gesenkt, das Lernen war ihr ein Spiel, leicht und freudig eignete sie sich die reichen Schätze an, welche das widererstandene Altertum damals vor den Augen Europas ausbreitete. Latein, Griechisch, Philosophie und Theologie, besonders Mathematik und Astronomie mit ihrem Auswuchs der Astrologie, waren ihr bekannte Wissenschaften, und über diesem Reichtum des Geistes und der Bildung mochte man vergessen, dass weder schöne Gesichtszüge noch ein schöner Körper sie zierten. Renée war viel umworben; ihre Mutter hatte schon den Anfang dazu gemacht, indem sie für das dreijärige Mädchen einen Gemal in der Person des Erzherzogs Karl von Österreich (nachmals Karl V.) aussuchte; die Unterhandlungen zerschlugen sich, aber seitdem richten sich nach der politischen Konstellation ihre jedesmaligen Freier oder wie man sie nennen soll; so war der Kurprinz Joachim von Brandenburg vorgeschlagen 1517, außer diesem der Connetable von Bourbon und Heinrich VIII. von England, 1527; endlich wurde sie aus politischen Gründen, um den Herzog Alfonso von Ferrara für die heilige Liga zu gewinnen, an Herkules, den ältesten Son desselben, am 18. Juni 1528 in Paris vermält. Ungern hat Renata Frankreichs Boden verlassen, nie ist sie im fremden Lande ganz heimisch geworden; mit Stolz erzälten ihre Landsleute, dass sie zeitlebens Französin geblieben sei, dass kein bedrängter oder verarmter Franzose ihren Hof ungetröstet verlassen habe; aber von seiten der Italiener und auch ihres Gemals zog diese warme Anhänglichkeit an die Heimat ihr manche Unannehmlichkeit zu. Im Jare 1534 war Herkules (II.) Herzog geworden; welchen Einfluss Renata auf die Politik ihres vorsichtigen, nur sein eigenes Interesse zu Rate ziehenden, selbständigen Gemals hatte, ist nicht auszumachen, dagegen vereinigten sich die Gatten in der Pflege von Kunst und Wissenschaft. Das Beispiel von Florenz und den Mediceern, von Anna und Margaretha in Frankreich, sollte in Ferrara wiederholt werden; eine reiche Mitgift machte es der Fürstin leicht, die Gelehrten länger zu fesseln. Bernardo Tasso, der Vater von Torquato, wurde im Jare 1529 ihr Sekretär. Ariost war schon seit einiger Zeit in Ferrara, Calcagnino, Morato, Lilio, Giraldo, Flaminio, Curione u. s. w. — es gibt nicht leicht einen berühmten Namen Italiens, der sich nicht länger oder kürzer bei ihr aufgehalten, und das schöne Wort, welches Göthe in Torquato Tasso Renatas Tochter Eleonore sagen läßt:

„Wohin sich das Gespräch der Edeln lenkt,
Ich folge gern, denn mir wird leicht zu folgen" —

mochte bei Renata in jenem Kreise volle Geltung finden. Die Frivolität, welche gern solche geistreichen Kreise zu verunstalten pflegt, hielt Renata fern, die Tugend ihrer Mutter war auf sie übergegangen. Eine Schar schöner, blühender Kinder umgab sie: Anna (geb. 16. Nov. 1531), Alfons (22. Nov. 1533), Lukretia (16. Dez. 1535), Eleonore (19. Juni 1537) und Ludwig. Renata ver-

Digitized by Google

säumte nichts, was ihrer Erziehung förderlich sein konnte; die berühmtesten Lehrer wurden an den Hof gezogen und unterrichteten die Töchter. Anna, im edlen Wettstreit mit ihrer Gespielin Olympia Morata (s. d. Art. Bd. X, S. 269), übersetzte italienische Fabeln ins Lateinische, und als im Jare 1543 Paul III. Ferrara mit einem Besuche beehrte, fürten die Prinzen und Prinzessinnen nach der Sitte der Zeit ein Lustspiel des Terenz vor dem heiligen Vater auf. Wol ebenso schön als richtig sagt Eleonore bei Göthe:

„Die Kenntnis alter Sprachen und des Besten,
Was uns die Vorwelt ließ, dank ich der Mutter;
Doch war an Wissenschaft, an rechtem Sinn
Ihr keine beider Töchter jemals gleich;
Und soll sich eine ja mit ihr vergleichen,
So hat Lucretia gewifs das Recht."

Aber wer im 16. Jarhundert lebte und wer, wie Renata, teilnahm an den geistigen Bestrebungen der Zeit, konnte dem Strome, der damals von Deutschland aus sich über die Welt ergofs, nicht gleichgültig gegenüberstehen, er mufste entweder für oder gegen die Reformation sein. Renata war der Reformation geneigt; schon die Tradition ihres Hauses fürte sie auf diese Bau; ihr Vater Ludwig XII. hatte im Kriege mit Papst Julius II. eine Medaille schlagen lassen mit der Aufschrift: „Perdam Babylonis nomen"; noch in späten Tagen, da ihr Calvin dieselbe als Geschenk schickte, sagt sie in ihrem Dankschreiben: „Ich habe Gott gelobt, dafs der selige König, mein Vater, diese Devise gewält hat; und wenn Gott ihm nicht die Gnade verliehen, sie auszufüren, so bewart er dies vielleicht für einen seiner Nachkommen auf". — Im Umgange mit der freigesinnten, selbst der Reformation geneigten Margaretha von Navarra wurden diese Sympathieen genärt. Ihre Gouvernante, die sie aus Frankreich begleitet hatte, Frau von Soubise, gehörte dem nicht geringen Kreise vornehmer Franzosen an, welche der Reformation geneigt waren, ihr Son Jean de Parthénay und ihre Tochter Anna mit deren Mann, Herrn von Pons, dem Haushofmeister der Herzogin, waren alle evangelisch gesinnt. Renatas eigenem inneren Wesen endlich entsprachen die Lehren der Reformation weit mehr als der katholische Pomp. So vereinigte sich alles, um sie der Reformation zuzutreiben, und sie selbst nahm auch bald eine darauf bezügliche Stellung ein. Bruccioli wurde von ihr ermutigt, die Bibel ins Italienische zu übersetzen, und ihr war auch die erste Ausgabe von 1541 gewidmet. Die flüchtigen Protestanten richteten ihr Augenmerk auf ihren Hof, um dort Zuflucht zu finden. Clement Marot, der schon ihre Hochzeit durch ein carmen verherrlicht hatte, kam Januar 1535 dorthin, wurde auf das freundlichste aufgenommen, und, „weil ihr seine Handschrift gefiel", zum Sekretär ernannt. Ein Jar nachher fand sich dort ein anderer Flüchtling ein, der bestimmt war, einen ganz anderen Einfluss auf Renata auszuüben, Joh. Calvin. Nur wenige Wochen blieb er im Frühjar 1536 dort, er las mit der Herzogin und ihren Frauen die Schrift, aber als er auf den Befehl des Herzogs von Ferrara verwiesen wurde (Marot folgte ihm nach kurzer Zeit), hatte er Renata innerlich für den Protestantismus gewonnen (die Erzälung Muratoris von seiner Gefangennahme und Befreiung durch verkappte Reiter ist erdichtet). Allerdings ist sie in Italien nie förmlich vom Katholizismus zurückgetreten, nie hat ein solch feierliches Übertreten zur neuen Lehre stattgefunden, wie etwa bei Coligny, es gab noch manche Zeit des Schwankens und Zweifelns, aber Freunde und Feinde haben sie stets als Anhängerin des neuen Glaubens angesehen: wenn sie in Italien, durch die Gewalt der Verhältnisse genötigt, ihre Überzeugungen manchmal verbergen und zurücktreten lassen mufste, so galt doch ihr Hof bei den einen als die Wiege der Ketzerei, bei den anderen als der Zufluchtsort der Verfolgten. Als sie nach dem Tode ihres Gemals nach Frankreich zurückkehrte, war sie dort ganz entschieden eine Hauptstütze der protestantischen Partei.

Der Einfluss indessen, welchen sie auf die Reformation Italiens ausübte, ist bis jetzt weder klar noch allseitig dargelegt, da eine gute Reformationsgeschichte Italiens noch fehlt.

Digitized by Google

Calvin vor Allem hält sie für ein auserwältes Werkzeug, das Reich Jesu Christi in Italien und Frankreich zu fördern, seine ganze Korrespondenz mit ihr — sie begann im Jare 1541 und endete erst mit des Reformators Tode 1564 und bildet für das innere und äußere Leben der Fürstin eine Hauptquelle — ist von diesem Bewusstsein durchdrungen. Er ist ihr geistlicher Fürer und Berater in den ernsten Fragen des Gewissens, wie in den einfachen Erkundigungen wegen Almosen, mit edlem Freimut und echt pastoraler Klugheit wartet er dieses Amtes bei seiner hochgeborenen Freundin, es fehlt nicht an stattlichen Vorlesungen, wo er es für nötig hält, aber ebenso wenig an kräftigen Trostesworten.

In den ersten Jaren scheint der Herzog den religiösen Ansichten und Übungen seiner Gemalin nicht entgegengetreten zu sein; seine äußere Politik war durchaus nicht durch religiöse Motive bedingt, er liebte 2 Saiten auf seinem Bogen zu haben, trat nacheinander und zugleich mit Kaiser und mit Frankreich, mit dem Papst und selbst mit den deutschen Protestanten in Verbindung. Gegenüber der religiösen Bewegung in Italien, auch in seinen eigenen Staten, hielt er sich längere Zeit passiv. Ernste Zerwürfnisse im häuslichen Leben fürten Renatas Vorliebe für die Franzosen und ihre selbständige ökonomische Stellung herbei, der Herzog suchte beides zu brechen. 1536 hatte Frau von Soubise nach Frankreich zurückkehren müssen. 1543 flüchteten Herr und Frau von Pons nach Venedig und von dort nach Frankreich, Klatschgeschichten über des Herzogs eheliches Leben hatten dazu die letzte Veranlassung gegeben, schon 1539 hatte der Herzog ihre Entfernung gewünscht. Seine Bemühungen, der Herzogin ganz oder größtenteils ihre Einkünfte zu entziehen, scheiterten an dem bestimmten Widerstande Frankreichs, das die Würde und Selbständigkeit einer königlichen Prinzessin kräftig warte (1554), zu gleicher Zeit, da es seine mächtige Unterstützung bereitwillig darbot, um den Widerstand zu brechen, welchen Renata in religiöser Hinsicht den Zumutungen ihres Gemals leistete.

Die Strömung der Gegenreformation, welche im J. 1542 mit der Einfürung der Inquisition und der Gründung des Jesuitenordens begann und immer mehr sich ausbreitete, machte sich auch in Ferrara geltend, dessen Fürst schon durch sein Abhängigkeitsverhältnis vom Papst in religiöser Hinsicht gebunden war. Im J. 1545 ward in Ferrara die Inquisition eingefürt, die auswärtigen Mitglieder der protestantischen Gemeinde zerstreuten sich und kehrten in ihre Heimat zurück, die Italiener wagten nicht mehr, dorthin zu flüchten. Im Oktober des Jares 1550 wurde Fannius (aus Faenza) nach zweijähriger harter Haft, aus welcher ihn weder Renatas noch Lavinias (von Rovere) Fürbitte befreien konnte, erdrosselt, er galt als der erste Märtyrer der italienischen Kirche. Im Jare 1551 wurde ein Protestant Georg Siculus one weitere Prozedur erdrosselt, die gottesdienstlichen Versammlungen, welche bisher bestanden hatten, mußten aufhören, die Jesuiten, denen der Herzog günstig gesinnt war, erhielten die Erlaubnis sich niederzulassen, und die drei Schulen, die sie gründeten, waren zalreich besucht; indes strengten sie sich vergebens an, bei Renata Einfluss zu gewinnen; sie ließ keinen vor sich. Aber es konnte nicht fehlen, daß auch gegen sie endlich ein Hauptschlag gefürt wurde. In einem Briefe vom 27. März 1554 klagte der Herzog bei K. Heinrich von Frankreich über die Verstocktheit seiner Gemalin, welche dem Luthertum völlig ergeben sei; der König sandte den Dominikaner-Inquisitor Oris mit einem eigenhändigen Briefe an die Herzogin, worin der König seinen tiefen Schmerz ausdrückte, daß seine einzige, hochgeliebte Tante in dieses Labyrinth von unseligen verdammten Irrtümern eingetreten sei. Die Tätigkeit von Oris war anfänglich erfolglos, da machte er von seinen Vollmachten, mit Zwangsgraden gegen die Fürstin vorzugehen, Gebrauch, erklärte sie für ketzerisch und ihrer Besitzungen für verlustig. Am 7. September 1554 wurde Renata mit zwei ihrer Frauen in das alte Schloss Este gebracht, das ihr als Gefängnis dienen sollte; ihre Töchter Leonore und Lucretia wurden in ein Kloster geschickt. Abgeschlossen von denen, welche ihr Stärkung und Trost bringen konnten, gab sie widerstrebend nach und sandte am 23. September nach dem Pater Pelletario, um ihm zu beichten und das Abendmal auf katholische Weise zu genießen; am 26. Sept. war sie wider in

Digitized by Google

Freiheit, der Herzog speiste mit ihr zum Zeichen der Versöhnung, ihr Son, aus Frankreich zurückgekehrt, begrüßte die Mutter, auch die Töchter wurden ihr widergegeben und am 1. Dez. kehrte sie wider in den herzoglichen Palast zurück. Die Unterwerfung Renatas, wenn auch nur eine äußerliche, war doch ein Akt der Schwäche, so begreiflich der Jubel der Jesuiten darüber war, so gerecht die Trauer ihrer Freunde. „Wie selten ist bei den Vornehmen das Beispiel der Standhaftigkeit", schrieb Calvin an Farel, aber auch in einem Briefe an die Herzogin selbst lieh er seinen Gefülen Worte; er wusste, dass sie nur den Drohungen nachgegeben habe, und wusste auch die Quelle des Trostes; auf die Barmherzigkeit Gottes, der jedem Gefallenen seine vergebende Hand darbiete, wies er sie und mante sie mit allem Ernst der Liebe, sich zu erheben, zu bedenken, wie teuer erkauft sie sei, und so deswegen allen Anläufen des Teufels standhaft zu widerstehen (2. Febr. 1555, Bonnet II, 5 ff.). Prüfungen und bittere Erfarungen im eigenen Hause blieben ihr auch später nicht erspart, auf Betätigung des katholischen Bekenntnisses scheint der Herzog nicht mehr gedrungen zu haben, wir wissen nicht, wie sie sich zu Messe und Beichte stellte, aber die Briefe Calvins beweisen, wie fest sie an ihrem protestantischen Glauben hing. Offenbar lebte sie aber in größerer Zurückgezogenheit als bisher.

In ihren häuslichen Verhältnissen waren auch mannigfache Veränderungen vorgegangen; ihre älteste Tochter Anna heiratete 1548 den Herzog Franz von Guise, eine Vermälung Lucretias mit dessen jüngerem Bruder Aumale kam nicht zustande. Anna hatte als Mädchen entschiedene Vorliebe für den Protestantismus gezeigt, auch in Frankreich galt sie eine Zeit lang als geheime Hugenottin, ihre Freundin Olympia Morata forderte sie in einem schönen Briefe (Juni 1554) auf, in der erkannten Warheit zu bleiben und das Loos der verfolgten Protestanten nach Kräften zu erleichtern. Aber je mehr ihr Mann als Haupt der katholischen Partei hervortrat, um so mehr zog sie sich von den Protestanten zurück; die Ermordung ihres Mannes (1563) und später ihres Sones (1588) machte sie zur erbittertsten Feindin des neuen Glaubens. Der zweiten Vermälung Annas mit dem Herzog von Nemours 1566 wonte Renata nicht bei, aber mit kindlicher Hingabe vertrat die einflussreiche Tochter die persönlichen Angelegenheiten der Mutter in späteren Jaren beim französischen Hofe. Lucretia heiratete den Herzog von Urbino, Leonore blieb unvermält. Am 3. Oktober 1559 starb Herkules nach kurzer Krankheit, eine ungetrübte Einheit der Gatten war nicht hergestellt worden; ein Jar vor seinem Tode hatte er seiner Gemalin das Lustschloss Belriguardo vermacht unter der Bedingung, dass sie als gute Katholikin lebe, und auf seinem Sterbebette verlangte er von ihr den Eid, dass sie die Korrespondenz mit Calvin aufgebe; er wusste: dann war sie für den Katholizismus wider gewonnen. Renata leistete das Versprechen, Calvin, dem sie ihre Not klagte, tadelte sie, dass sie es gegeben, aber entband sie davon (vgl. Bonnet II, 338). Da ihr ältester Son Alfons beim Tode seines Vaters in Frankreich war, ergriff Renata für ihn die Zügel der Regierung; als er den heimatlichen Thron bestiegen, hegte seine Mutter die berechtigte Hoffnung, nun freier ihren Glauben bekennen zu dürfen, aber sie täuschte sich. Am 2. Mai 1560 leistete er den Vasalleneid dem Papst Pius IV., der sich über das ketzerische Verhalten seiner Mutter bitter beklagte; nun eröffnete Alfons ihr, entweder müsse sie ihren Glauben oder sein Land verlassen. Renata wälte das letztere; es mochte ihr schmerzlich ankommen, von ihren jugendlichen Töchtern scheiden zu müssen, aber man hatte sie stets etwas fern von ihnen gehalten, und in religiöser Hinsicht übte sie durchaus nicht den Einfluss auf sie aus, der das Band des gemeinsamen Glaubens zu den Banden des Blutes hinzugefügt hätte. Die vielen Kränkungen, welche sie in Italien erfaren, mochten die Sehnsucht nach dem alten Vaterlande, dem sie onedies immer im Herzen treu geblieben war, nur steigern; dort hoffte sie, ungestört und in Frieden Gott dienen zu können. In den ersten Tagen des September 1560 verließ sie Ferrara, bedauert von den Armen und vom Volke, bei welchem sie ein gesegnetes Andenken sich erworben hatte.

Ihre Ankunft in Frankreich fiel gerade in das Ende der Regierung Franz II.,

Digitized by Google

in jene schlimme Zeit, da die Guisen und die Prinzen von Geblüt (Anton von Navarra und Condé) im bittersten Hader standen, der letztere gefangen und schon zum Tode verurteilt war. Renata hatte allein den Mut, ihrem Schwiegersone ins Gesicht zu sagen: wäre sie in Frankreich gewesen, so wären solche Dinge (Condés Verhaftung) nicht vorgekommen, aber man möge sich vor der Zukunft hüten, die Wunde werde lange bluten, denn ungestraft vergreife man sich nicht an dem königlichen Blute von Frankreich. Der Tod von Franz II. (5. Dez. 1560) änderte die Lage der Dinge vollständig, der Einfluss der Guisen wurde gebrochen, der Strom der protestantischen Bewegung begann rasch seine Wogen durch ganz Frankreich zu treiben, eine Menge der bedeutendsten Männer und Frauen schlossen sich offen an die Reformation an. Auch Renata trat jetzt frei als Schützerin und Pflegerin derselben auf; weittragend war ihr politischer Einfluss nicht, aber ihre vermittelnde Tätigkeit wurde oft angerufen; sie bat in Genf um einen evangelischen Geistlichen und erhielt den tüchtigen Franz Morel (de Collonges); sie war im steten Verkehr mit dem Admiral, dessen Rat sie in allen Dingen einholte, mit den vornehmen Frauen, welche der neuen Lehre anhingen, wie Coligny's Frau, der Schwiegermutter von Condé, Frau von Roye, besonders Johanna d'Albret, der Königin von Navarra, welche sie wie eine Mutter liebt und verehrt und von der sie hofft, wie die verstorbene Königin von Navarra (Margaretha) die erste Fürstin dieses Reiches gewesen sei, welche das Evangelium begünstigt habe, so werde die jetzige dieses Werk zu einem glücklichen Ende füren. In ihrem Witwensitz Montargis, oder wo sie sich sonst aufhielt, lässt sie regelmäßigen Gottesdienst halten, ihre Dienerschaft hält sie zu einem frommen, sittenstrengen Wandel an und sucht durch ihr eigenes Vorbild sie ihrem Glauben zuzuwenden, one aber irgend einen Zwang auszuüben, one die katholisch gebliebenen Diener wegzuschicken; auch die rigorösen Forderungen ihres Geistlichen in Betreff der Kirchenzucht konnte sie nicht billigen, und sie wendet sich bittend an Calvin, um eine Vermittelung einzuleiten (s. den interessanten Brief in Cimber et Danjou, Archives curieuses I. Serie, Tom. V, p. 399 sqq.). Eine rechte Mutter der Armen, gebraucht sie ihrem Reichtum dazu, Unglückliche aller Art zu unterstützen, besonders aber die Bedrängten der eigenen Kirche. Von allen Seiten wird sie um Rat und Hilfe angegangen. Im Jare 1561 war es in ihrer Stadt Montargis zu blutigen Kämpfen zwischen den Protestanten und Katholiken gekommen, Renata hatte alle Mühe, Frieden zu stiften, und der katholisch gesinnte Memorienschreiber Claude Haton versichert, dass nachher nichts mehr die Eintracht der beiden Konfessionen gestört habe. Bei dem Religionsgespräch in Poissy war sie ebenfalls anwesend — stets bereit, ihren Einfluss für die Protestanten geltend zu machen. Wie bekannt, waren alle Bemühungen vergeblich, und Renata hatte nicht nur den Schmerz, den Bürgerkrieg in ihrem geliebten Vaterlande ausbrechen zu sehen, sondern den viel größeren, dass es ihr eigener Schwiegerson war, der die Fackel des Krieges entzündet hatte, welcher 30 Jare lang Frankreich verheeren sollte. Tief bekümmert, aber fest entschlossen, Protestantin zu bleiben, zog sie sich nach Montargis zurück, es sollte während aller Religionskriege eine Zufluchtsstätte für ihre Partei sein. Entschieden wies sie die Zumutung, die Prediger fortzuschicken und katholisch zu werden, zurück; die Drohung, sie in ein Kloster zu sperren, war für die schon ältere Dame nur lächerlich; sie fülte auch, dass dieselbe nicht allzu ernstlich gemeint sei, da ihre eigene Tochter sie vorbringen musste, und Mutter und Tochter lebten in gutem Einvernehmen. Bedenklicher war es, als eine katholische Abteilung von 400 Mann unter Malicorne sich der Stadt bemächtigte und mit der Beschießung des Schlosses drohte, wenn die geflüchteten Hugenotten nicht herausgegeben würden. Da rief die beherzte Frau: nur der König von Frankreich habe ihr etwas zu befehlen, und wenn Malicorne Gewalt anwenden wolle, so stelle sie sich selbst auf die Mauer, dann wolle sie sehen, ob er wage, eine Königstochter zu töten. Es ist ihr nichts zu leide geschehen, auch hat einer Andeutung nach der Herzog von Guise sie geschützt, und in den späteren Kriegen war eine stillschweigende Übereinkunft, die hohe Witwe, von deren Hand eine Fülle von Woltaten auf beide Konfessionen floss,

Digitized by Google

ungekränkt in ihrem Schlosse und in der Ausübung ihres Glaubens zu lassen. Eine harte Prüfung für sie war der Tod ihres Schwiegersones, des Herzogs von Guise (24. Februar 1563), knüpfte sich doch aller Hass der Protestanten an diesen Namen, an den Urheber des Blutbades von Vassy! in den Jubel der Partei über die Ermordung ihres Todfeindes stimmte Renata natürlich nicht ein; ihr blutete das Herz, wenn sie an ihre Tochter dachte, welcher Calvin schon ein Jar zuvor prophetisch Unheil verkündet hatte und die auch vom protestantischen Hass gestreift wurde, obgleich sie jenes Blutbad zu verhindern gesucht hatte. Von Renatas Gefülen gibt der oben erwänte Brief Rechenschaft; sie erkennt die Fehler ihres Schwiegersones wol an, sie weiß, dass er die Gemeinden Gottes verfolgt hat, aber sie verhehlt auch nicht, dass man alle Sünden der Anderen auf ihn abgeladen, sie kann nicht glauben, dass er von Gott verworfen sei (nachdem sie vorher ausgesprochen, wenn sie wüsste, dass ihre Eltern oder Kinder verworfen seien, würde sie dieselben tötlich hassen und sich dem Willen Gottes fügen); davon zeugen seine letzten Worte auf dem Totenbette. Man fült Renata an, wie ihr Herz gespalten war, wie Glaubens- und Blutsverwandtschaft mit einander rangen in peinlicher Fehde — die unselige Folge des unnatürlichen Bruder- und Religionskrieges — und wie sie mit dem einfachen Sinne für Liebe und Warheit doch über den Parteien steht.

Als nach dem Frieden von Amboise (März 1563) Renata weder im Louvre noch in ihrem eigenen Hause in Paris predigen lassen durfte, kehrte sie nach Montargis zurück und verließ nur selten diesen stillen Aufenthalt, der ihr durch die Nachbarschaft von Colignys Stammschloss Châtillon sur Loing doppelt angenehm war. Ihre Mittelstellung benützte sie, um zwischen den Häusern Guise und Châtillon Frieden und Versönung zu stiften, jedoch one vollständigen Erfolg. Einmal noch, so wird erzält, machte sie eine größere Reise, als sie den König Karl IX. auf seiner Rundreise durch Frankreich begleitete. Sie scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, durch ihre hohe Stellung geschützt, die protest. Gemeinden zu stärken, ihre Beschwerden beim Könige zu vermitteln, und Anliches. Das Verzeichnis der Ausgaben, welches noch auf uns gekommen ist, legt einen glänzenden Beweis von ihrer Woltätigkeit und Freigebigkeit ab. Bei der fanatischen Bevölkerung von Toulouse erregte ihr Tun Hass und Erbitterung, die sich darin Luft machten, dass sie mit ihrem Geistlichen insultirt und mit Steinen nach ihr geworfen wurde. Im übrigen wonte sie still und ruhig in Montargis, immer bereit, jedermann Gutes zu tun. Das Städtchen erfreute sich ihrer wolwollendsten Fürsorge; konnte sie auch die glänzende Gelehrtenwelt von Ferrara nicht mehr um sich versammeln — und wenn sie gekonnt, so hätte sie es wol nicht getan, ihr Sinn war ein anderer geworden —, so begnügte sie sich, eine Schule zu gründen und sonst die Stadt zu vergrößern und zu verschönern. Nach einer Notiz vom Jare 1566 nahm sie lebhaften Anteil an der Übersetzung des Neuen Testaments ins Spanische. Ein schmerzlicher Verlust für sie war der Tod von Calvin; noch auf seinem Sterbebette, als er nicht mehr im Stande war, selbst die Feder zu füren, hatte er durch seinen Bruder einen Brief an Renata schreiben lassen (4. April 1564), den letzten der französischen Korrespondenz, der vorhanden ist. Von Jar zu Jar war seine Hochachtung vor ihr gestiegen, wird sein Loben häufiger, seine Zuneigung inniger. Mit gerechter Freude hebt er hervor, wie sie ihre frühere Schwachheit durch Standhaftigkeit habe vergessen gemacht, wie sie es für Ruhm erachte, wenn ihr Schloss in Nähe und Ferne den Namen Hotel-Dieu (Armen- und Krankenhaus) trage. Der ernste Reformator durfte sich freuen, eine solche Seele dem Evangelium zugewandt zu haben, und auch Renata mochte seinen Tod schmerzlich beklagen, denn niemand hatte so viel Einfluss auf ihr inneres und äußeres Leben gehabt, niemandem hatte sie so viel zu danken wie Calvin. — Es ist mir nicht bekannt, wer nachher ihr Beichtvater und Berater in geistlichen Dingen gewesen ist. Überhaupt schwinden die Nachrichten über die letzten zehn Jare ihres Lebens in beklagenswerter Weise zusammen.

Im zweiten Religionskriege (Sept. 1567 bis März 1568) wurde sie nicht beunruhigt, als sie dagegen im dritten (August 1568 bis 1570) nach gewonter

Digitized by Google

Weise eine Schar von Flüchtlingen „unter ihre Fittige“ genommen, erhielt sie den gemessenen Befehl vom Herzog vor Alençon, dieselben auszuweisen; sie mußte der Gewalt nachgeben, wehklagend verließen die Unglücklichen ihre betrübte Beschützerin, schon erblickten sie die katholischen Truppen, welche voll Begierde auf die Wagen und das Gepäck als sichere Beute sich stürzen wollten, da kam Allen unerwartet eine protestantische Streifschar durch wunderbare Fügung in diese Gegend und geleitete ihre Glaubensbrüder wolbehalten nach La Charité. Während der Bartholomäusnacht war sie in Paris im Hotel de l'An (Laon?); nicht nur daß sie selbst von dem Blutbad verschont wurde, sondern es gelang ihr auch, mehrere Protestanten zu retten, unter Anderen den Geistlichen Merlin und seinen Son, sowie die Tochter des Kanzlers L'Hôpital; sie fürte dieselben mit einer Bedeckung, welche ihr Enkel, der junge Herzog von Guise, zur Verfügung stellte, nach Montargis und sorgte für ihr weiteres Fortkommen. Man hatte nicht gewagt, die allgemein verehrte Dame in das Schicksal ihrer Glaubensgenossen zu verwickeln, und wärend sonst alle Großen, deren man habhaft werden konnte, zur Messe gezwungen wurden, durfte Renata ungestört in der Stille ihren protestantischen Gottesdienst halten; wol erfur sie manche Drohungen, aber da sie fülte, daß ihr nur noch eine kurze Spanne Zeit zugemessen sei, achtete sie nicht auf dieselben, und man ließ sie dann gewären. Der Tod erlöste sie von ihren Prüfungen am 12. Juni 1575. (Litta, Familie celebri, gibt den 2. Juli an.) Dem Glauben, der sie aufrecht erhalten in allen Anfechtungen, hatte sie in ihrem Testament einen beredten Ausdruck gegeben. In der Schloßkirche von Montargis ruhen ihre sterblichen Reste. Als strenge Calvinistin hatte sie verlangt, one Gepränge beigesetzt zu werden, „da dies den Toten nichts nütze und die Lebenden nicht tröste“. —

Ein volles Bild von der warhaft edlen Fürstin zu geben, war nach den reichlich, aber zerstreut vorhandenen Notizen nicht möglich, aber doch mag das Gegebene genügen, um sie lieb zu gewinnen. Alle die Gaben, welche Natur, Erziehung und Stand auf sie häufte, hat sie ausgebildet und verwandt, wie selten eine andere; es war ihr vergönnt ein hohes Maß von Freuden zu genießen, aber auch der Becher der Leiden ist nicht an ihr vorübergegangen; was sie zierte, war ihr Geist, ihre Tugend und Frömmigkeit, was sie bedeutend machte, war ihre rege Teilnahme an allem echt Menschlichen, an allen bedeutenden Erscheinungen ihres Jarhunderts, mit feinem Takte wußte sie stets das Große und Bleibende herauszufinden und sich anzueignen; daher stammte die Hochachtung, die sie in allen Kreisen und in allen Ländern genoß, und wenn sie mit ihrem Wissen und ihrer Anmut Gelehrte und Dichter bezauberte, so wußte sie auch herabzusteigen zu den Krankenbetten der Armen; man weiß in der Tat nicht, wohin man mit mehr Wolgefallen blicken soll: auf die glänzende Herzogin von Ferrara oder auf die stille, woltätige Witwe von Montagis. In ihrem inneren Leben konnten wir das stufenmäßige Wachstum ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit leicht verfolgen, aber wie beim französischen Protestantismus überhaupt, so durfte auch in diesem Leben das Tragische nicht fehlen, daß sie unter dem zalreichen Kreise ihrer Kinder und Angehörigen allein stand mit dem Bekenntnis des protestantischen Glaubens, one demselben untreu zu werden.

Eine wirklich gute, den heutigen Anforderungen der Wissenschaft und den vorhandenen handschriftlichen Quellen entsprechende Biographie Renatas gibt es noch nicht. Jules Bonnet hat seit Jaren an einer solchen gearbeitet, ihre Briefe gesammelt, auch einzelne Episoden ihres Lebens im Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français veröffentlicht, z. B. Jarg. 1866, 1869, 1877, 1878, 1880, 1881, das ganze Werk ist noch nicht erschienen; Ernst Münch, Renata von Este und ihre Töchter, 2 Bde., 1831—33, unbedeutend und unzuverlässig; Blümner, R. v. E., Büdingen 1863, kurze Schilderung des Lebens Renata, Herzogin von Ferrara, ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation (Verf. Emma von Pommeranicke), Gotha 1869, hübsche Zusammenstellung nach den gedruckten Quellen, oft ans Erbauliche streifend; Some Memorials of Renée of France, Lond. 1859, mir nur aus Citaten bekannt; E. Masi, I Bur-

Digitized by Google

lamacchi e di alcuni documenti intorno a Renata d'Este, Bologna 1876, kritisch und gut, mit manchen neuen Dokumenten; v. Drüffel, Herzog Herkules von Ferrara und seine Beziehungen zu dem Kurfürsten Moritz von Sachsen und zu den Jesuiten, Münchener Sitzungsberichte, philosoph. philolog. histor. Cl. 1878, I, S. 317 ff., genau und zuverlässig; In Gerdes, Specimen Italiae reformatae, Mac Crie, Geschichte der Reformation in Italien; Young, The life and times of Aonio Paleario, 1. 2, London 1860; Haag, La France Protestante (1. Ausg.) T. VIII sind ihr kürzere oder längere Biographieen gewidmet; s. a. J. Bonnet, La vie d'Olympe Morate, Paris 1863. **Theodor Schott.**

Renato, Camillo, aus Sicilien gebürtig, ist einer der geistig bedeutendsten unter den Italienern anabaptistischer Richtung, die aus ihrem Vaterlande vertrieben in Graubünden ihren Aufenthalt nahmen. Den Zunamen Renato legte er selbst sich nach seiner Bekehrung zum Evangelium bei, seinen Lieblingsgedanken damit andeutend. Er traf mit dem ihm befreundeten Celio Secondo Curioni (s. III, 396) im Spätsommer 1542 im Veltlin ein, welches damals unter bündnerischer Hoheit stand. Während Curioni sofort anderswo eine Wirksamkeit suchte, blieb Camillo in diesen Tälern, indem er bei der Familie Paravicini in Tirano und Caspano im Veltlin als Hauslehrer Aufnahme und Unterhalt fand; in derselben Eigenschaft finden wir ihn seit 1545 in Chiavenna und später in Traona ebenfalls im Veltlin; kenntnisreich und anregend, freundschaftlich verbunden mit manchen der Gebildetsten erlangte er einen gewissen Einfluss. Fortgehend beschäftigten ihn auch die theologischen Fragen, welche damals die Gemüter bewegten. Gleich der Mehrzal der Aufgeklärten unter seinen Landsleuten legte er sich die christliche Lehre in einseitig verstandesmäßiger Weise zurecht, sodass ihm der objektive Gehalt des Christentums seine Bedeutung verlor und durchgängig ins Subjekt verlegt wurde. Schon im J. 1545 gab sich diese Richtung kund, als er von Bullinger, an den er sich öfters in Sachen seiner Landsleute wandte, das Luther gegenüber erschienene Bekenntnis der Prediger zu Zürich erhielt. Im Gegensatze zu den Zürichern wollte er das Abendmal weder als Pfand und Siegel der Gnade noch als Stärkungsmittel, sondern nur als Zeugnis und Bekenntnis der Gläubigen anerkennen. Deutlicher aber trat seine Sinnesweise hervor, als er in Chiavenna mit seinem gelehrten Landsmanne Agostino Mainardi, dem dortigen evangelischen Prediger, der seine Gemeinde durch Camillos Lehren verwirrt sah, der Sakramente halber in einen heftigen und langwierigen Streit geriet. Da er die Taufe nur als Bekenntnis gelten ließ, so erschien ihm die im Papsttum empfangene Taufe als ungültig, ja als antichristlich und die Kindertaufe als Aberglaube; überhaupt hielt er die Taufe für unnötig, seit die Kirche gepflanzt sei und längst Bestand gewonnen habe. Überall tritt bei ihm die Lehre von Gott dem Vater und dem Sone zurück in Vergleich zu der vom heil. Geiste und zwar in subjektiver Beziehung als dem Geiste Gottes im Menschen, durch welchen die Widergeburt eintrete. Bevor diese erfolgt, ist der Mensch unvernünftig, dem Tiere gleich, und kein natürliches Gesetz in ihm zur Entscheidung dessen, was er tun und lassen soll. Die Seele stirbt mit dem Leibe; erst am jüngsten Tage wird die des Widergeborenen wider auferweckt auch leiblich, aber mit einem geistigen Leibe von ganz anderer Natur und Substanz, als der frühere war. Indem bei diesen Voraussetzungen die Schuld des Menschen dahin schwand, verlor die Lehre von der Versönung durch Christi Verdienst ihre Bedeutung, wie denn Camillo dieselbe verneint, ja auch Christus selbst an der Sünde teilnehmen lässt. Die Widergeburt erscheint als eine unmittelbare, weiter nicht motivirte Wirkung des göttlichen Geistes, als ein plötzliches Aufleuchten des höheren Lichtes der Vernunft. Der Widergeborene bedarf keines anderen Gesetzes als des Geistes; der Rechtfertigung gewiss durch den Glauben, bedarf er weder Stärkung noch einer Besiegelung derselben durch die Sakramente.

Da Mainardi von der Kanzel die Notwendigkeit der letzteren verfocht, zog Camillo im Jare 1547 sich von seinen Predigten zurück und verlockte viele seinem Beispiel zu folgen. Ein Versuch Mainardis, sie durch Unterzeichnung eines

Digitized by Google

von ihm abgefaßten Bekenntnisses festzuhalten, schlug fehl. Da er zudem in seiner Amtsführung sich Blößen gab, und überdies die in Chiavenna anwesenden Gelehrten, Francesco Negri und Francesco Stancaro (s. d. Art.), die zu Camillos Freunden gehörten, gegen Mainardi auftraten, wurde die Zerrüttung der Gemeinde immer ärger, sodaß die bündtnerische Synode sich genötigt sah einzuschreiten. Sie beschied Mainardi und Camillo im Spätjar 1547 vor sich nach Chur. Nur der erstere erschien, wurde als rechtgläubig anerkannt, Camillo zur Ruhe gewiesen. Doch dauerte diese nicht lange. Beide wandten sich wider an die Prediger von Chur; diese lehnten aber die Entscheidung ab und wiesen sie nach Zürich und Basel. Mainardi reiste darauf im Juni 1548 über die Alpen; er brachte aus beiden Städten günstige Gutachten über seine Konfession zurück, in denen übrigens Camillo mit Schonung behandelt wurde. Friede wurde gleichwol nicht. Die bündtnerische Synode mußte sich aufs neue mit der Sache befassen. Vier Abgeordnete, welche im Dezember 1549 in Chiavenna beide Teile anhörten, fällten ihren Entscheid gegen Camillo. Eine Erklärung in 21 Artikeln wurde von beiden Parteien angenommen und der Streit schien erledigt. Doch sammelte sich um Camillo eine kleine Gemeinde von Anabaptisten. Besonders die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und von der Ungültigkeit der im Papsttum empfangenen Taufe hielt er fest. Nach widerholten Ermanungen wurde er von der bündtnerischen Synode im Juni 1550 exkommunizirt. Ein Versuch im Januar 1551, bei welchem Vergerio als Prediger zu Vicosoprano mitwirkte, durch Unterzeichnung eines ausfürlichen Bekenntnisses seine Wideraufnahme zu bewirken, mißlang. Die am 29. Mai 1551 versammelte Synode verweigerte die Aufnahme für so lange, bis man über seine aufrichtige Umkehr mehr Gewißheit erlangen würde. Noch im Januar 1552 hatte sie mit ihm zu schaffen. Ein Zögling von ihm, Gianandrea de' Paravicini, von Vergerio begünstigt, war von der Gemeinde Caspano zu ihrem Prediger berufen worden, erhielt jedoch von der Synode in Chur die Bestätigung nicht, da sich bei der Prüfung hinsichtlich der Trinität, worüber uns von dem vorsichtigen Camillo selbst keine Kundgebungen vorliegen, ergab, daß er sabellianisch gesinnt sei, und daß er über die Sterblichkeit der Seele änlich wie sein Lehrer denke.

Um solchen Ausschreitungen und Neuerungen einen Damm entgegenzusetzen, fand die bündtnerische Synode nötig, eine Lehr- und Kirchenordnung aufzustellen. Der Entwurf wurde in der Herbstsynode 1552 vorgelesen und angenommen, sodann im April 1553 an Bullinger zur Durchsicht geschickt mit Hinweisung auf die ausschweifenden Meinungen mancher Italiener, von denen fast jeder *sein* selbsterdachtes, öfters verfängliches Bekenntnis den Übrigen aufdringen wollte. Neben Francesco Calabrese, wegen dessen im Jare 1544 die Disputation zu Süß stattgefunden, und Negri ist auch Camillo unter denjenigen, auf welche dabei Bezug genommen wird. Von Bullinger gebilligt wurde die *rhätische Konfession* von sämtlichen Predigern unterzeichnet, wiewol einige der italienisch Redenden anfangs sich sträubten; ihr Wortfürer Vergerio folgte alsbald einem Rufe ins Ausland.

Wärend dadurch der Einfluß Camillos, den man als das Haupt aller Häretiker seiner Umgebung ansah, beschränkt wurde, fand er in Lelio Sozzini, der schon 1547 sich mit ihm befreundete und hernach widerholt, namentlich auch 1552, sich bei ihm aufhielt, nicht one bedeutende Eindrücke von ihm zu empfangen, einen Träger und Fortsetzer seiner Gedanken. Mit dem vielfach geistesverwandten Tiziano (s. VIII, S. 133) soll Camillo eng befreundet gewesen sein. Bezeichnend ist auch für Camillo, daß er nach Servets Hinrichtung in einem langen lateinischen Gedichte (1554) aufs heftigste gegen Calvin loszog (gedruckt bei Trechsel, Antitrin. Bd. 1, S. 492). Auch in der Nähe finden wir noch weitere Spuren seiner Einwirkung. Wie im Unter-Engadin änlich Gesinnte, wurden in Bergell und Chiavenna seine Anhänger insgemein mit dem Namen „Libertiner", im Sinne von Freigeister, bezeichnet. Schon 1554 beschwerte sich die Gemeinde Vicosoprano in Bergell deshalb über ihren Prediger. Mit neuer Heftigkeit aber brach in Chiavenna, Bergell und Veltlin der Streit los zwischen Mainardi und den An-

Digitized by Google

hängern Camillos, den Predigern Turriano in Plurs, Fiorio in Soglio und Pietro Leonis in Chiavenna. Wenn sie auch Camillos Lehren nicht völlig erneuten, so wollten sie doch eine Genugtuung durch Christi Tod nicht anerkennen. Auch neue Ankömmlinge aus Italien, die man arglos in die Gemeinde aufgenommen, erwiesen sich als Arianer, Anabaptisten u. s. w. Unter diesen Umständen fasste die Gemeinde, nachdem die Differenzen Jare lang in der Stille ertragen worden, auf Mainardis Betrieb am 2. Januar 1561 den Beschluss, wer das von ihm verfasste Bekenntnis nicht unterzeichne, könne nicht als Glied der Gemeinde angesehen werden. Bei dem heftigen Unwillen, der sich deshalb erhob, sah sich die bündtnerische Synode genötigt, auf die Sache einzugehen. Ein sehr besonnenes Gutachten, das die Züricher auf Verlangen einsandten (24. Mai), suchte zu beruhigen. Auf der Synode in Chur am 5. Juni 1561 machten einige von Mainardis Gegnern, namentlich Fieri, so auffallend servetisch klingende Äußerungen, dass zwei derselben exkommunizirt wurden und hernach das Land verließen, während die meisten ihre Irrtümer verwarfen. Mainardi starb am 31. Juli 1563. Sein zweiter Nachfolger Lentulo hatte mit dem aus Mähren zurückgekehrten Fieri und dessen Gesinnungsgenossen zu kämpfen, welche die Wesensgleichheit des Sones bestritten und die Trinitätslehre als indifferent behandelten. Er wandte sich deshalb nach Chur. Im Juni 1570 erfolgte der Beschluss des Bundestages, dass jeder, der sich in den italienischen Landschaften aufhalte, entweder zum römischen oder zum evangelischen Glauben nach dem Bekenntnis der rhätischen Synode sich halten solle, alle Arianer, Anabaptisten u. s. w. des Landes zu verweisen seien. Da letztere das Recht der Obrigkeit hiezu bestritten, obschon man den Beschluss nicht streng vollzogen, wurden von der im Juni 1571 versammelten Synode die Angeklagten exkommunizirt, und, wiewol die Gemeinden sie nach einiger Zeit wider aufnahmen, verschwindet die spiritualistische und antitrinitarische Geistesrichtung von da an immer mehr, was um so wünschbarer war, da hier in diesen Tälern italienischer Zunge die römische Kirche immer gewaltiger aufs neue sich erhob, bis dieser Andrang im J. 1620 durch den furchtbaren Veltlinermord, die Ermordung aller Protestanten daselbst, ein Gegenstück der Pariser Bluthochzeit, sich vollendete.

Näheres über Camillo Renato in de Porta, Hist. reform. eccl. Raetic. Bd. 1; Ott, Annales anabapt.; Museum helvet. Partic. 14—19; Füsslin, Epistolae, p. 252. 353; F. Meyer, Locarno, Bd. 1; Trechsel, Antitrinitarier, Bd. 2; Pestalozzi, Bullinger, S. 262. 264 f. 359. 635. **Carl Pestalozzi†.**

Renaudot, ein großer Kenner der orientalischen Sprachen, geboren 1646 zu Paris, erhielt seine Schulbildung bei den Jesuiten, trat darauf zu den Oratorianern, bei denen er jedoch nur einen Monat verblieb; er wurde Abbé und Priester, doch verblieb er zeitlebens one Anstellung; im J. 1689 wurde er Mitglied der französischen Akademie, später der Akademie della Crusca in Florenz. Colbert war im Begriffe, ihn zur Ausfürung seines Planes, Abdrücke von orientalischen Werken zu veranstalten, zu gebrauchen, als er, der Minister, starb. Im J. 1700 begleitete er den Kardinal Noailles in das Konklave nach Rom und verweilte einige Zeit in dieser Stadt. Seit seiner Rückkehr nach Paris bis zu seinem Tode im J. 1720 trat er als Schriftsteller auf in einer Reihe von Werken, die sich sämtlich auf die Geschichte des Orients und die Übereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche im Dogma vom Abendmal beziehen. 1) Défense de la perpétuité de la foi catholique, Paris 1708, gegen die monuments authentiques de la religion grecque von Aymon. Als Fortsetzung davon erschienen die zwei folgenden Schriften: 2) La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, Paris 1711; 3) De la perpétuité de la foi de l'Eglise sur les sacrements et autres points, que les réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des églises orientales, Paris 1711; 4) Gennadii patriarchae Constantinopolitani homiliae de Eucharistia, Meletii Alexandrini, Nectarii de eod. arg. op., Paris 1709, gegen Leo Allatius, der die Verschiedenheit zwischen der römischen und der griechischen Kirche betont hatte;

Digitized by Google

5) Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a S. Marco usque ad finem seculi XIII, Paris 1713; 6) collectio liturgiarum orientalium, Par. 1716, nebst vier Dissertationen über Ursprung und Ansehen der orientalischen Liturgieen; diese Schrift ist für uns die wertvollste.

Zuletzt füren wir noch an Renaudots anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageures Mohammétans, qui y allérent au 9e siècle, Paris 1718. Renaudot hat viel dazu beigetragen, dafs des Molinos Ruf in Frankreich mit der Makel der Unsittlichkeit behaftet wurde. In einem Briefe an Bossuet sagte er: Molinos étoit un des plus grands scélérats qu'on puisse s'imaginer. Il n'y a d'ordures exécrables qu'il n'ait commises durant 22 ans sans se confesser. (Oeuvres de Bossuet, Paris 1778, 4e Tome.) Dieses Urteil, das auf einer gänzlich erdichteten Tatsache beruht, eignete sich Bossuet mehr oder weniger an, und verschaffte ihm so in Frankreich bis auf die neueste Zeit Autorität.

Herzog †.

Rephaim, s. Canaan Bd. III, S. 119.

Rephan, s. Saturn.

Requiem wird in der römischen Kirche die missa pro defunctis, die Toten- oder Seelenmesse genannt, weil die ersten Worte des Meßgesanges (nach dem kurzen, für die Gemeinde nicht hörbaren initium missae) die auch später wiederholte Bitte aussprechen: Requiem aeternam dona eis domine etc. Gemäß dem Zweck und Charakter der Seelenmesse beibt Mehreres weg, was zu den Bestandteilen des Meßformulars sonst gehört; das Requiem hat kein Gloria in excelsis, statt dessen wird (nach dem Dominus vobiscum und einer oratio pro defunctis) die Sequenz Dies irae, dies illa gebraucht; als Epistel und Evangelium werden geeignete Stellen gelesen wie 1 Kor. 15, 51 ff., Joh. 5, 25 ff.; das credo fällt weg, an dessen Statt sogleich das Offertorium (Domine Jesu Christe, rex gloriae etc. Hostias et preces tibi offerimus etc.) eintritt. Es folgt die praefatio, das Sanctus, Osanna, Benedictus wie in der gewönlichen Messe; das Agnus Dei aber schließt nicht mit dona nobis pacem, sondern mit dona eis requiem sempiternam et lux perpetua luceat eis cum sanctis tuis in aeternum quia pius es. Sofort sagt der Priester (dessen Meßornat für diesen Akt ein schwarzer ist) statt des sonstigen ite missa est: Requiescant in pace, steigt die Altarstufen herab und begibt sich mit den Ministranten an den Katafalk, die tumba, die den Sarg mit dem Leichnam vorstellen soll; es wird das libera nos domine, das Vater Unser und eine Absolution in Gebetsform gesprochen, die tumba wärend dessen beräuchert und besprengt und die Feierlichkeit damit geschlossen. Es macht im Ritus und in den Formularen einigen Unterschied, ob das Requiem am Begräbnistag oder am Jarestag des Todes, oder am Allerseelentag gehalten wird. Außerdem läßt es, wie die reguläre Messe, verschiedene Grade von Feierlichkeit zu; dem Hochamt entspricht diejenige Celebrirung der Seelenmesse, bei welcher eine bestimmte Reihe von Sätzen (1. Requiem aeternam etc. mit dem Kyrie eleison; 2. das ganze Dies irae; 3. das Offertorium; 4. Sanctus, Osanna und Benedictus; 5. das Agnus Dei) von einem Singchor mit Orchester, mit Orgel, oder auch one alle Begleitung, wie die alten italienischen Meister setzten, in kunstvoller Figuralmusik ausgefürt wird. Außer den genannten fünf Hauptsätzen legen manche Komponisten noch ein oder das andere Stück an passendem Orte ein, um, wärend der Priester still am Altare betet, vom Chor gesungen zu werden. Die zwei herrlichsten Kompositionen des Requiem sind die von Mozart und von Cherubini. Von den alten Meistern ist die Seelenmesse Palestrinas (vom J. 1591), die von Asola (um 1596), von O. Pitoni (1688), welch letztere schon stark an die inzwischen entwickeltere dramatische Musik erinnert, — dann von spätern das Requiem von Michael Haydn, von Neukomm, von Seyfried, von Eybler zu erwänen. — Was in der römischen Kirche das Requiem, das ist (oder dem entspricht wenigstens) in der griechischen Kirche die sog. Pannychis, deren Name übrigens nicht hindert, dafs sie am hellen Tage gefeiert wird (vgl. Basaroff, Πανυχὶς, oder Ordnung der Gebete für die Verstorbenen nach dem Ritus der orthodoxen

Digitized by Google

orientalischen Kirche, Stuttg. 1855). Sie ist keine förmliche Messe, sondern nur eine Reihe von Gebeten und Chorgesängen, die sowol im Hause nach dem Verscheiden, als am Grabe, und wider (gemäß uralter kirchlicher Sitte) am 3., 9., 20. oder 40. Tage, auch am Halbjars- oder Jarestage des Todes in der Kirche gehalten werden können. In letzterer ist zu dem Ende ein besonderer Tisch als Traueraltar aufgestellt, auf welchem sich nebst Kreuz und Licht ein Teller mit Reis, der mit Honig gekocht und mit Gewürzen belegt ist, daneben ein zweiter Teller mit Weihrauch befindet; die Reiskörner sollen an Joh. 12, 24; 1 Kor. 15, 37, der Honig aber ans himmlische Kanaan erinnern. Die Gebete sind, wie das überhaupt in der griechischen Liturgie bemerkbar ist, sehr gehäuft; der Name des Verstorbenen wird in denselben nicht weniger als dreizehnmal genannt, die stets widerholte Bitte um seine Ruhe und um Vergebung seiner Sünden ist nur durch doxologische Stücke und einige allgemeiner gefaßte Bitten an Gott und die heilige Jungfrau unterbrochen. Die Musik, die, wie alle Kirchenmusik der griechischen Kirche, bloß in Gesang one Instrumente besteht, ist durch die Liturgie vorgeschrieben, also immer dieselbe. Sie hat, wie überhaupt der liturgische Gesang jener Kirche, mit den griechischen Tonarten nichts gemein, es ist das moderne Dur und Moll, was darin herrscht; gut ausgefürt machen diese Gesänge aber eine ganz vortreffliche Wirkung. **Palmer†.**

Resen, s. Ninive Bd. X, S. 598.

Reservatio mentalis, Mentalreservation — auch wol Mental-Restriktion, geheimer Vorbehalt oder Hinterhalt im Gedanken — ist das Vergehen gegen die Pflicht der Warhaftigkeit, kraft dessen man von einer Warheit einen Teil verschweigt und so dem Hörer absichtlich eine Täuschung bereitet, ihn durch den Doppelsinn (die Amphibologie) der getanen Aussage hintergeht. Der verschwiegene oder missverständlich ausgedrückte Tatbestand kann entweder der Vergangenheit (Gegenwart) oder der Zukunft angehören; im ersteren Falle haftet die Täuschung an einer Aussage über angeblich Geschehenes oder Vorhandenes, im anderen an einer Zusage über zu Leistendes oder zu Haltendes. Der assertorische Eid also ebensowol, wie der promissorische, können Anlaß zur Begehung dieser Sünde werden, und tatsächlich tragen zalreiche Meineide die Form der Mentalreservation. Aber auch außerhalb der gerichtlichen Eidesleistung, bei Versicherungen oder Versprechen des gewönlichen Lebens und der alltäglichen Umgangssprache, liegt die Gefar trügerischer Restriktionen des waren Sinnes vielfach nahe und wird die Warheit oft genug auf diesem Wege gefälscht. — Im moralischen Laxismus der Jesuiten und der ihrer Doktrin folgenden Theologen der römischen Kirche spielt die Mentalreservation (neben dem Probabilismus und dem Intentionalismus oder der Methode der Absichtslenkung) eine Hauptrolle. Schon Sanchez († 1610) erteilte mannigfache Anleitungen zu ihrer Ausübung (Opus mor. III, 6, 12 sq.; Summa I, 3, 6); Filliucius († 1622), Castro Palao († 1633), Escobar († 1669) und viele andere Moralisten seines Ordens folgten ihm wetteifernd darin nach. Die ausfürlichste moral-theol. Begründung lieferte Jo. Caramuel in dem Werke: Haplotes de restrictionibus mentalibus disputans, Leyden 1672. — Von nicht jesuitischen Morallehrern ist der Sizilianer Antoninus Diana (regulirter Kleriker zu Palermo, † 1663) wie im übrigen so besonders auch durch seine auf Mentalrestriktionen aller Art abzielenden Ratschläge berüchtigt geworden; s. seine Resolutiones morales (bes. II, tract. 15, 25 sq.; III, tr. 5, 100; 6, 30 etc.) und die von Zeitgenossen und späteren (wie la Val, Ewich, Andres, von Trieft, Noctinot, Falini, Rondelini, Tomasi) daraus gefertigten Auszüge. Zu den bemerkenswerteren Beispielen dieser nichtswürdigen Warheitsfälschungs- oder Meineidsdoktrin gehören Sätze wie die folgenden: Is qui ex necessitate vel aliqua utilitate offert se ad iurandum nemine petente, potest uti amphibologiis, nam habet iustam causam iis utendi (Sanchez; Diana). Will jemand etwas von mir leihen, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: um es dir zu leihen (dieselben). Werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es

Digitized by Google

nicht, nämlich hinzudenkend: als ein öffentlich bekanntes. Habe ich Lebensunterhalt verſtedt, deſſen ich bedarf, ſo darf ich vor Gericht ſchwören: ich habe nichts, hinzudenkend: was ich zu entdecken verpflichtet bin (dieſelben). Anwendung einer zweideutigen Redeweiſe ex honesta causa iſt kein Meineid; wir dürfen ex rationabili causa uns der Amphibologie bedienen, falls unſere Rede one eine beſondere Umſtellung den betreffenden zweideutigen Sinn ergibt (Filliucius, Moral. quaest. t. II, tr. 25, c. 11, Nr. 321). Findet ſich ein anſtändiger Grund (honesta causa) zur Warheitsverheimlichung, ſo kann man, one damit zu ſündigen, ſich eines zweideutigen Eides bedienen; beiſpielsweiſe braucht man ein begangenes Verbrechen dem Richter nicht zu offenbaren, wenn uns durch das Geſtändnis ein beträchtlicher Schaden entſtünde; man kann verneinen es begangen zu haben, wenn man bei ſich hinzudenkt: im Gefängniſſe! Ein Eheverſprechen, zu deſſen Erfüllung man nach einer probablen Meinung nicht verpflichtet iſt, kann abgeſchworen werden, wenn man dabei denkt, daſs man das Verſprechen nicht gemacht habe, um dadurch gebunden zu ſein. Ein Gläubiger, der auf Grund eines authentiſchen Dokumentes ſein Guthaben fordert, darf, auch wenn ihm ſchon ein Teil davon abbezalt worden, dennoch ſchwören, daſs er ſeine ganze Schuld noch ausſtehen habe, vorausgeſetzt, daſs er auf anderem Wege den Reſt nicht zurückerhalten kann und dabei die Schuld nicht ebenſo groß denkt; nur falls ein früherer Gläubiger dadurch geſchädigt würde, wäre die Anwendung des Kunſtgriffes unzuläſſig, u. ſ. f. (Caſtro Palao, Op. mor. de virtutibus et vitiis, Lugd. 1638, p. III, tr. 14, disp. 1, Nr. 5). Ein gegebenes Verſprechen bindet nicht, wenn du nicht die Abſicht hatteſt, dich zu verpflichten, ſondern es dir nur vornahmſt, es zu erfüllen (Escobar, Theol. mor., tr. III, ex. 3, nr. 48). Wiſſentlich jemanden, der dabei in gutem Glauben handelt, zum Falſchſchwören verleiten, iſt keine Sünde, weil ja dieſer unwiſſentlich falſch Schwörende damit nichts Böſes tut (derſelbe, ib. I, 3, Nr. 31). Aus übler Gewonheit falſch ſchwören, iſt nur eine verzeihliche Sünde. Schwört jemand, er werde nie Wein trinken, ſo ſündigt er nur dann ſchwer, wenn er viel trinkt, aber nicht wenn es nur wenig iſt, was er trinkt (derſ.). Wer vor Gericht ſchwört, er werde alles, was er wiſſe, ausſagen, iſt nicht verbunden das zu ſagen, was nur er allein weiß (Leſſius). Wer unwiſſentlich eine falſche Ausſage getan hat, iſt zu ihrer Zurücknahme verpflichtet, wenn er jemanden dadurch in Lebensgefar gebracht hat; dies jedoch nur dann, wenn es ihn ſelbſt nicht in Gefar bringt. Wer einen Anderen für das von ihm ſelbſt Verübte beſtraft werden ſieht und dazu ſchweigt, iſt zu keiner Vergütung an dieſen unſchuldig Leidenden verpflichtet, u. ſ. f. (Alloza, Flores Summarum seu Alphabetum morale, Lugd. 1666, t. 1).

In ſtrenger Verurteilung aller, auch der geringfügigſten Arten der Mentalreſervation oder Eidesfälſchung iſt die Moral aller chriſtl. Konfeſſionen einig. Nicht bloß Ausſprüche proteſtantiſcher Lehrautoritäten gehören hieher, wie z. B. Luthers Bemerkungen zu Matth. 5, 34—37 (Auslegung der Bergpredigt vom J. 1532, Erl. Ausg. Bd. 43, 125 f.) oder wie der letzte der anglikaniſchen 39 Artikel, wo unter treffender Verweiſung auf Jerem. 4, 2 obrigkeitlich erfordertes Schwören als erlaubt bezeichnet wird, falls es „one Heuchelei, recht und hriliglich“ geſchehe (if it be done, according to the prophets teaching, in justice, jugment and truth). Auch die ernſter gerichtete römiſch-katholiſche Theologie hat die jeſuit. reservatio mentalis mehr oder minder beſtimmt und nachdrücklich verworfen. So namentlich auch Papſt Innocenz XI. in ſeiner Bulle Contra 65 propositiones laxorum moralistarum (1679). Der 26. der darin verdammten Sätze lautet: „Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte sive recreationis causa, sive quocunque alio fine iuret, se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur nec est periurus“. Desgl. propos. 27: „Causa iusta utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa“. Eine ſtrenge Verurteilung

Digitized by Google

erfärt die Theorie von der Mentalreservation z. B. auch bei dem kath. Moraltheologen Patuzzi (Ethic. christ. t. IV, tr. 5 De praecept. decalogi). Mehr vermittelnd Scavini (in s. Theol. moral. tract. V, disput. II, c. 2, art. III) u. a.— Vergl. Aberle, Art. Reserv. ment. in Aufl. 1 des Freib. K.-Lexikons, u. s. im übrigen H. Reuchlin, Pascals Leben ꝛc., Stuttg. 1840, S. 108 ff. 346 ff.; Strippelmann, Der christl. Eid, Kassel 1855, I, 137 ff.; Huber, Der Jesuitenorden, Berl. 1873, S. 293 ff.; Wuttke, Handb. der chr. Sittenlehre, 3. Aufl., ergänzt ꝛc. von L. Schulze, Leipz. 1874, I, 168 f. **Zöckler.**

Reservationen, päpstliche. Der Erfolg, welchen die Einwirkung der Päpste auf die Besetzung geistlicher Stellen durch Erteilung von preces und mandata de providendo herbeifürte (vgl. den Art. „Menses papales“ Bd. IX, S. 590 f.), gab dem römischen Stule Veranlassung, sich auch in anderer Weise kirchliche Provisionen anzueignen. Es finden sich seit dem Ende des 12. Jarhunderts Beispiele, dass, wenn auswärtige Kleriker in Rom starben, über die dadurch zur Erledigung gekommene Stelle sogleich in Rom selbst eine Verfügung getroffen wurde. So verlieh Innocenz III. gleich im ersten Jare seiner Regierung dem in der päpstlichen Kanzlei beschäftigten Neffen des in Rom verstorbenen Magister Aimericus de Partigny dessen Präbende in Poitiers (s. Innoc. III, epistol. lib. I, ep. 89) und disponirte späterhin widerholt über apud sedem apostolicam vakant gewordene Stellen (m. s. c. 26. X. de praebendis [III, 5] a. 1213. Die Worte: apud sedem apost., welche sich im Originale epist. lib. XVI. p. 166 finden, hat der Redakteur des corpus decretalium, Raymund von Pennaforte, weggelassen; vgl. auch c. 23 X. de accusationibus [V. 1]). Die durch dieses Verfaren benachteiligten Bischöfe suchten solchen Verfügungen durch Prokuratoren in Rom selbst zu begegnen. Es berichtet darüber die Glosse zu c. 3, de praebendis in VI. (III, 4) ad v. per ipsos: „Habebant episcopi ante constitutionem Clementis procuratores in curia, qui statim quum vacabant beneficia, conferebant illa, et sic praeveniebant papam“ etc. Den einmal eingefürten vorteilhaften Brauch wollten sich aber die Päpste nicht mehr entgehen lassen und deshalb bildete Clemens IV. im Jare 1265 eine förmliche Reservatio ex capite vacationis apud Sedem apostolicam, sodass ecclesiae, dignitates, personatus et beneficia, quae apud sedem ipsam vacare contigerit nur vom Papste verliehen werden sollten (c. 2 de praebendis in VI° [III, 4]). Unter diesen Begriff subsumirte Honorius IV. im J. 1286 auch den Fall, wenn jemand sein Benefizium in die Hände des Papstes resignirte (Wuerdtwein, Subsidia nova diplomatica P. IX, p. 49 sq.). Bald ergingen nun aber Klagen über Verzögerung der Widerbesetzung solcher Stellen, weshalb Gregor X. auf dem zweiten Konzil zu Lyon (1279) verordnete, dass die Verfügung innerhalb eines Monats erfolgen solle, nach dessen Ablauf die Bischöfe oder ihre Generalvikare selbst die Stelle wider besetzen durften (c. 3, de praebendis in VI°). Bonifacius VIII. widerholte diese Bestimmung (c. 1, Extravag. comment. de praebendis [III, 2] a. 1294), deklarirte sie dann aber näher, indem er als beim apostolischen Stule erledigt diejenigen Benefizien betrachtet wissen wollte, deren Inhaber an einem Orte gestorben sind, welcher sich bis zwei Tagereisen von dem jedesmaligen Aufenthalte der römischen Kurie befindet (intra duas diaetas legales a loco, ubi moratur ipsa curia. c. 34, de praebendis in VI°), außerdem auch verordnete, dass von der Reservation die Pfarrkirchen ausgenommen sein sollten, welche wärend der Erledigung des apostolischen Stules vakant würden oder die der Papst selbst vor seinem Tode noch nicht verliehen hätte (c. 35, de praeb. in VI°). Eine widerholte Bestätigung und Erweiterung erfolgte durch Clemens V. 1305 (c. 3. Extrav. comm. de praeb.), Johann XXII. 1316 (c. Ex debito. 4. Extrav. comm. de electione [I, 3] u. a.

Eine andere päpstliche Reservation bezog sich auf die Kathedralkirchen und exemten Prälaturen. Das Recht der Metropoliten, ihre Suffraganbischöfe zu bestätigen (s. d. Art. „Erzbischof“ Bd. IV, S. 324), war nach und nach seit dem dreizehnten Jarhundert von den Päpsten in Anspruch genommen und die sich hiermit darbietende Gelegnheit zu einer förmlichen Reservation ausgebildet von

Digitized by Google

Clemens V., Johann XXII. (s. die vorhin citirte Stelle) und deren Nachfolgern.

Seit der Verlegung des päpstlichen Stules nach Avignon nahmen die Reservationen immer mehr an Umfang zu und wurden in einer Weise geübt, welche bittere Klagen hervorrief (m. s. über die auf dem Konzil zu Vienne 1311 getanen Äußerungen Gieseler, Kirchengesch. Bd. II, Abth. III, S. 104. 105). Johann XXII. gab im J. 1316 seiner Kanzlei eine besondere Erklärung über die Ausübung seines Rechts (vgl. Gieseler a. a. O. S. 105, Note i), aus welcher die Dekretale Ex debito (s. ob.) hervorging, nach welcher als in curia vakant aufgefürt werden alle Sitze, Klöster, Kirchen und jegliche sonstige kirchliche Benefizien, insofern sie durch Tod, Deposition, Privation, Cassation der Wal, Zurückweisung der Postulation, Verzicht, Beförderung, Versetzung u. s. w. zur Erledigung kommen. Auch sämtliche von Kardinälen und den römischen Hofbeamten, bis auf die Schreiber der päpstlichen Briefe, besessenen Benefizien werden derselben Regel unterworfen. Darauf folgte im Jare 1317 eine neue Reservation, nämlich derjenigen Benefizien, welche wegen Incompatibilität (vgl. d. Art. Benefizium Bd. II, S. 288) aufgegeben werden mussten (cap. Execrabilis. 4. Extrav. comm. de praebendis [III, 2], auch in cap. un. Extr. Joannis XXII. de praeb. [3]), und widerum andere durch die Bulle Imminente nobis v. 1319, In Patriarchatu 1322 (Gieseler a. a. O. S. 106, Note l [verb. Bull. Rom. T. III. P. II, Fol. 177], 107. Note n). Mit abermaligen näheren Deklarationen bestätigte die Reservationen seiner Vorgänger Benedikt XII. 1335 durch die Bulle: Ad regimen (cap. 13. Extrav. comm. de praebendis [III, 2]), suchte aber zugleich den eingerissenen Mißsbräuchen abzuhelfen, welche jedoch unter seinen Nachfolgern aufs neue hervorbrachen und seit dem Schisma von 1378 immer unerträglicher wurden. Selbst Phillips (Kirchenr. Bd. V, S. 519) kann nicht umhin, zuzugestehen, dass in Rom die Päpste „ihr Collationsrecht im weitesten Umfange als ein Mittel benutzten, um ihre Herrschaft gegenüber der abgefallenen Obedienz zu befestigen und sich einen Ersatz für den Verlust an zeitlichen Erträgnissen zu verschaffen, den sie durch die Afterpäpste zu Avignon zu erleiden hatten". Die einzelnen Reservationen selbst, welche auf den bereits angeführten und auf späteren Erlassen beruhen, wurden in den römischen Kanzleiregeln (Nr. 1—9) ausdrücklich bestätigt, doch keineswegs in allen katholischen Ländern gleichmäßig anerkannt oder aufrecht erhalten, vielmehr durch besondere Vereinbarungen modifizirt.

Die Verhandlungen des Konzils zu Konstanz bezogen sich unter Anerkennung des hergebrachten geschriebenen Rechts im wesentlichen nur auf die Feststellung der menses papales (s. d. Art. Bd. IX, S. 590, vgl. Hübler, Konstanzer Reform. S. 25). Zu Basel wurde dagegen ein allgemeinerer Beschluss gefasst (sess. XII. decret. de electionibus, sess. XXIII. c. 6. de reservationibus): „Quia multiplices ecclesiarum et beneficiorum hactenus factae per summos Pontifices reservationes non parum ecclesiis onerosae exstiterunt; ipsas omnes tam generales quam speciales sive particulares, de quibuscunque ecclesiis et beneficiis, quibus per electionem, quam collationem, aut aliam dispositionem provideri volet, sive per Extravagantes Ad Regimen et Execrabilis, sive per regulas Cancellarias aut alias Apostolicas constitutiones introductas, haec sancta synodus abolet: statuens, ut de cetero nequaquam fiant, reservationibus in corpore iuris expresse clausis et his, quas in terris Romanae ecclesiae ratione directi seu utilis dominii, mediate vel immediate subjectis fieri contigerit, dumtaxat exceptis". Während diese Festsetzung im wesentlichen in Frankreich acceptirt, durch das zwischen Leo X. und Franz I. 1516 geschlossene Konkordat aber zu gunsten des Papstes wider modifizirt wurde, kehrte man in Deutschland im allgemeinen zu den älteren Bestimmungen der Extravaganten Ad Regimen und Execrabilis zurück. Das Wiener Konkordat von 1448, zwischen Nikolaus V. und Friedrich III. eingegangen, und spätere Indulte regelten die Verhältnisse für die Folgezeit. Als päpstliche Reservationen wurden hiernach: 1) die in curia vakant werdenden Benefizien, jedoch nicht in dem später erweiterten, sondern in dem ursprünglichen Sinne, dass die Erledigung durch den Tod des Inhabers am

Digitized by Google

Sitze der Kurie oder in einem Umfange von zwei Tagereisen erfolgt ist; 2) da für die Kathedralkirchen und unmittelbaren Klöster und Stifter die kanonische Wal stattfinden sollte, so wurde für den Fall, daſs der Papst dieselbe nicht bestätigen konnte oder eine Postulation nicht annahm, die Stelle ihm reservirt; 3) desgleichen im Falle einer Absetzung, Privation, Translation oder Renunciation, bei welcher eine Mitwirkung des Papstes stattfand; 4) sobald durch Annahme einer vom Papste verliehenen Stelle die bisher von dem Inhaber besessene als beneficium incompatibile erledigt wird; 5) die Benefizien der Kardinäle, päpstlicher Gesandten und verschiedener römischen Curialbeamten; 6) die in den ungeraden Monaten erledigten Benefizien (s. d. Art. „Menses papales“).

Neue Ausdehnungen dieser Reservate und verschiedene Auslegung derselben veranlaſsten jedoch auch späterhin widerholte Bedenken und Streitigkeiten. Daher wurde auch in der Zeit der Reformation dagegen Widerspruch erhoben und bereits im Jare 1522 auf dem Reichstage zu Nürnberg diese Angelegenheit bei der Klage über die abzustellenden Gravamina mit zur Sprache gebracht (s. Gravamina nationis Germanicae centum etc. [Francof. et Lipsiae 1788] nr. XIV sq.; G. M. Weber. Die hundert Beschwerden der gesammten deutschen Nation u. s. w., Erlangen 1829). Auf dem Konzil von Trient wurde auch einige Erleichterung beschlossen, namentlich in Betreff der Inkompatibilitäten zu gunsten der Kapitel und Bischöfe (Conc. Trid. sess. XXIV, c. 15, de reform.), wie in den von Alexander VI. eingeführten reservationes mentales, d. h. solcher, durch welche eine andere kanonische Wal vernichtet wird, weil ein anderer Bewerber bereits von einem höheren zur Besetzung der Stelle Berechtigten in Gedanken ernannt ist, u. s. w. (a. a. O. cap. 19; vgl. Pallavicini, Hist. Conc. Trident. lib. XXIII, cap. 7. 11. 12). Als demungeachtet die späteren Päpste seit Pius V. aufs neue verschiedene Reservationen für sich in Anspruch nahmen (s. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium. Art. VIII sq.; Phillips, Kirchenrecht, Bd. V, S. 532. 533), wurde wenigstens deren Anwendung in Deutschland durch die Berufung auf das in Geltung stehende Konkordat von 1448 zurückgewiesen und die Autorität der Kanzleiregeln im allgemeinen nicht anerkannt. (Über die in diesen enthaltenen Reservationen s. m. Ferraris a. a. O. Art. IX; Phillips a. a. O. S. 533 f.). Insbesondere wurde auch darauf gehalten, daſs im Falle einer Resignation die Reservation nicht zugelassen wurde, wenn das erledigte Benefizium juris patronatus war. Einen derartigen Fall, in welchem durch kaiserliches Dekret vom 21. August 1780 gegen die römische Verleihung der Patronatberechtigte geschützt wurde, entwickelt Eichhoff in den Materialien zur Statistik des niederrheinischen und westfälischen Kreises Bd. I, S. 1 f. (Erl. 1781). Bis zur Auflösung des deutschen Reiches blieben aber die oben angeführten Reservationen im ganzen im Gebrauche, doch hatte Kaiser Joseph II. für Österreich durch das Hofdekret vom 7. Oktober 1782 alle Reservationen bereits aufgehoben und der Widerspruch der geistlichen Kurfürsten in den Artikeln von Koblenz 1769 und von Ems 1786 blieb nicht ganz one Erfolg. Wie sich demgemäß in den einzelnen deutschen Bistümern die Praxis feststellte, ist nachgewiesen von Ditterich, Primae lineae juris publici ecclesiastici. Argentorati 1779. Die anderweitige reiche Litteratur hierüber ist verzeichnet bei Phillips a. a. O. S. 525. 526; Richter, Kirchenrecht, §. 196 f. Dazu vergl. man noch Grosmann (P. F. Wolfgang-Schmitt) disquisitio canonico-publica de eo, quod circa reservationes pontificias ex concordatis Germaniae generatim justum est, Wirceburg 1772; J. J. Moser, Von der Teutschen Religions-Verfassung (Frankf. u. Leipz. 1774, 4°) S. 646 f., wo die lehrreichen Anmerkungen von Kreittmayers zum Codex civil. Bavaricus und die Verhandlungen der deutschen Reichsgerichte mitgeteilt sind.

Nach der Widerherstellung der kirchlichen Einrichtungen in neuerer Zeit und infolge der Konventionen der deutschen Regierungen mit dem päpstlichen Stule sind in Betreff der dem letzteren zustehenden Reservationen mehrfache Änderungen eingetreten. Insoweit sich dieselben auf die alternativa mensium beziehen, sind sie bereits in dem Art. „Menses papales“ dargestellt In Betreff der übrigen Reservate ist für Bayern durch das Konkordat Art. X dem Papste die Be-

Digitized by Google

setzung der Propstei in den Metropolitan- und Kathedralkirchen zugesichert, während dem Könige die Stelle des Dekans zu vergeben zusteht. Wegen der Reservation durch die in curia erfolgende Erledigung und vermöge der Inkompatibilität schweigt das Konkordat. Aus Art. XVII (Caetera, quae ad res et personas ecclesiasticas spectant, quorum nulla in his articulis expressa facta est mentio, dirigentur omnia et administrabuntur juxta doctrinam ecclesiae eiusque vigentem et approbatam disciplinam) dürfte aber wol auf das Fortbestehen derselben geschlossen werden können. In Preußen ist dies indirekt anerkannt, denn in der Bulle de salute animarum ist den Kapiteln das Wahlrecht der Bischöfe nur beigelegt „in vacationibus per Antistitum respectivorum obitum extra Romanam Curiam, vel per earum sedium resignationem et abdicationem"; außerdem ist dem Papste ausdrücklich die Probstei vorbehalten, während die Dekane von den Bischöfen eingesetzt werden. Für Hannover und die zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Länder ist in den neueren Konventionen kein Vorbehalt ausgesprochen. In Österreich vergibt nach dem Konkordate von 1855 Art. XXII. der Papst an sämtlichen Metropolitan- oder erzbischöflichen und Suffragankirchen die erste Würde, außer wenn dieselbe einem weltlichen Privatpatronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle tritt. Außerdem ist wörtlich der Art. XVII des bayerischen Konkordats in Art. XXXIV widerholt und in Art. XXXV sind die früheren Gesetze, Anordnungen und Verfügungen, welche dem Konkordate widerstreiten, aufgehoben. Man könnte daraus auf eine Herstellung der älteren Reservationen schließen. Schulte (Das katholische Kirchenrecht, Theil II, § 62, S. 331, Anm. 4) erklärt sich aber für das Gegenteil, weil a) keine besondere Erwänung stattgefunden hat, während sie praktisch nicht mehr gelten, b) diese besondere Art ausdrücklich erwänt ist (nämlich in Art. XXII), c) der bestehende Zustand überall vorausgesetzt worden ist.

Auch außerhalb Deutschlands bestehen jetzt nur hin und wider noch beschränkte Reservationen des Papstes. In Neapel besetzt der Papst die Konsistorial-Abteien, welche nicht dem Patronate des Königs unterliegen, sowie die erste Dignität in allen Kapiteln, auch die Kanonikate und die keinem Laienpatronate untergebenen Benefizien, welche in der er ersten Hälfte des Jares (Januar bis Juni) vakant werden. Pfarreien besetzt derselbe, wenn sie in curia erledigt worden oder mit einer Dignität oder einem Kanonikat verbunden sind (s. Konkordat von 1818, Art. VII. IX. X. IX). In Spanien konferirt der Papst die Dignität des Kantors in den Metropolitan- und einigen bischöflichen Kapiteln. In den Niederlanden und Frankreich (also auch Elsaß-Lothringen) bestehen keine Reservate. Vergl. über das ganze hauptsächlich Hinschius, Kirchenrecht 3, 113 ff. und die dort angegebene Litteratur. **(H. F. Jacobson †) Friedberg.**

Residenz (residentia) heißt die Pflicht kirchlicher Beamten, sich an dem Orte ihrer Verwaltung aufzuhalten. Sie ist die natürliche Folge der Forderung, dass jeder Beamte ordentlicherweise die ihm obliegenden Geschäfte in Person ausfüre, was, zumal bei Geistlichen, wegen ihrer eigentümlichen Stellung und der von ihnen zu leistenden Dienste doppelt notwendig erscheint. Daher sprechen die Kirchengesetze widerholt den Satz aus: „Cum ecclesia vel ecclesiasticum ministerium committi debuerit, talis ad hoc persona quaeratur, quae residere in loco et curam eius per se ipsam valeat exercere" (c. 3. 4. 6. X. de clericis non residentibus [III, 4]).

Der Missbrauch, dass Kleriker von einer ihnen zugewiesenen Stelle zu einer anderen besseren sich willkürlich begaben, veranlasste bereits im vierten Jarhundert die Synoden, dagegen strenge Verbote zu erlassen und den Geistlichen das stete Verweilen bei den ihnen einmal übergebenen Gemeinden aufzuerlegen (Concil. Arelat. a. 314. can. 2. 21. Nicaen. a. 325. can. 15. 16. Antioch. a. 341. c. 3 u. v. a.; Canones Apostol. 15. 16 und dazu v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanonen der Apostel, S. 273—275; vgl. Gratians Dekret Can. VII. qu. I. can. 19 sq.), worauf auch die weltliche Gesetzgebung unterstützend hinzutrat (s. Nov. Justiniani VI. cap. 2. LXVII. cap. 3. CXXIII.

Digitized by Google

cap. 9 u. a.). Diese Bestimmung wurde auch im fränkischen Reiche erneuert, als unter Bonifatius' Mitwirkung die Regelung der kirchlichen Verhältnisse erfolgte; s. Capitulare a. 742. c. 3 (Pertz, M. G. Leg. I, 17) verb. Cap. a. 744. c. 5 (Walter, Corpus juris germ. P. II. pag. 25). Capit. Suessoniense a. 744. c. 5 (Pertz l. c. 21). Capit. Vernense a. 755. c. 13 (l. c. 26). Nach Einführung des dionysischen Kodex wurden auch die älteren griechischen Canones ausdrücklich eingeschärft. Capit. eccles. a. 789. cap. 24, widerholt a. 794. cap. 27. (Pertz l. c. 58. 74). Dass Geistliche ihre Kirche nicht in Zeiten der Gefar verlassen sollten, wurde schon zeitig ihnen vorgeschrieben (can. 47—59. Can. XII. qu. I), ebenso auch bestimmt, dass sie nicht one Erlaubnis verreisten (can. 26—28. Can. XXIII. qu. VIII). Später kamen dazu noch andere Gesichtspunkte, dass nämlich der Gottesdienst persönlich wargenommen und die Residenz nicht dadurch verhindert würde, dass jemand mehrere Benefizien auf sich übertragen ließ (vgl. deshalb Tit. de clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda X. III. 4 in VI°. VIII. 3). Mit der Zeit wurde die Disziplin in der Handhabung der Residenz sehr gelockert, indem nach der Auflösung des gemeinsamen Lebens der Kapitel die ordentlichen Stiftsglieder sich häufig durch Vikare vertreten ließen und ihre Pfründen auswärts verzehrten, was von den Inhabern größerer Pfarreien ebenmäßig geschah. Die vielen Cumulationen geistlicher Stellen, selbst von Bistümern, hinderten gleichfalls die Residenz, wozu noch die Reichsstandschaft der geistlichen Fürsten deren Anwesenheit bei politischen Versammlungen erforderte. Es ergingen daher mannigfache Beschwerden und bei Gelegenheit der Reformationsversuche im 16. Jarhundert wurde die Sache reiflich erwogen (s. Consilia delectorum Cardinalium de emendanda ecclesia Paulo III. P. jubente conscripta et exhibita a. 1538, bei Le Plat, Monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima. Tom. II. p. 601). Auf dem Konzil zu Trient selbst wünschte man dem Übel abzuhelfen und machte dahin zielende Vorschläge. Bei der Beratung hierüber entstand ein lebhafter Streit, ob das Residenzgebot auf göttlicher oder kirchlicher Ordnung beruhe, den definitiv zu entscheiden das Konzil ablehnte (vgl. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. VII. cap. 2), indem die Jesuiten im päpstlichen Interesse den Satz verteidigten, dass es kein göttliches Gebot sei (m. s. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd. I [Frankfurt a. M. 1847], S. 21 f.). In der Sache selbst wurde aber beschlossen, mit Anlehnung an die älteren Canones unter Androhung erhöhter Strafen, das Residenzgebot zu erneuern. Demgemäß bestimmt 1) das Concil. sess. VI. cap. I de reform.: Wenn jemand von seiner Patriarchen-, Primitial-, Metropolitan- oder Kathedralkirche, die ihm aus irgend einem Titel oder Rechte übertragen ist, one gesetzliches Hindernis oder rechtmäßige und vernünftige Ursachen sechs Monate hintereinander außerhalb seiner Diözese sich fernhält (vgl. cap. 11. X. de clero non resid.), so soll er ipso jure zur Strafe den vierten Teil der Früchte eines Jares verlieren, diese selbst aber sollen durch den geistlichen Obern den Kirchen, Fabriken und den Ortsarmen überwiesen werden. Bleibt er ferner sechs Monate abwesend, so soll er ein zweites Viertel in gleicher Weise verlieren. Bei weiterer beharrlicher Contumacia soll strengere Censur eintreten. Der Metropolit soll nämlich seine abwesenden Suffraganen, den abwesenden Metropoliten aber der älteste residirende Suffraganbischof, bei eigener Strafe des Verbots, die Kirche zu betreten, binnen drei Monaten dem Papste denunciren, welcher dann den Umständen gemäß die Kirchen selbst mit geeigneteren Pastoren besetzen kann. Dazu fügte das Konzil sessio XXIII. cap. I. de reform., dass jeder, mit Einschluss der Kardinäle, zur persönlichen Residenz verpflichtet sei, insofern nicht ein rechtmäßiger Grund ihn entschuldige. Ein solcher sei: christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia ac evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas; derselbe müsse aber schriftlich bescheinigt oder notorisch sein, und die Provinzialsynode habe darüber zu wachen, dass kein Missbrauch eintrete und die Verletzer bestraft werden. One einen solchen Grund wird eine Anwesenheit von zwei, höchstens drei Monaten im Jare verstattet, wobei aber doch darauf zu achten, „ut id aequa ex causa fiat et absque ullo gregis detrimento".

Digitized by Google

2) Das Tridentinum bestimmt ferner sess. VI. cap. 2 de reform., daſs die niedriger als die Bischöfe stehenden Geistlichen, welche sich im Besitze von Benefizien befinden, die nach Gesetz oder Gewonheit Residenz erfordern, von ihren Ordinarien dazu angehalten werden sollen. Früher erteilte dauernde Privilegien über Nichtresidenz und Fruchtgenuſs in Abwesenheit (c. 15. de rescr. in VI. [I, 3. Bonifac. VIII.) sollen nicht mehr gelten, wol aber temporäre Indulgenzen und Dispense, jedoch nur, wenn sie auf waren und vernünftigen Gründen beruhen; doch hat der Bischof durch Bestellung tüchtiger Vikare zu sorgen, daſs die Seelsorge nicht vernachlässigt werde. Außerdem trifft das Konzil sess. XXIII. cap. I. de reform. Strafbestimmungen, welche den über die Bischöfe verfügten analog sind.

3) Wegen der Stiftsgeistlichen verordnet das Tridentinum sess. XXIV. cap. 12 de reform., daſs keinem gestattet sei, länger als drei Monate entfernt zu sein, wenn auch Gewonheit oder Statuten bisher eine längere Anwesenheit erlaubt haben, wogegen diejenigen Statuten, welche eine längere Abwesenheit (longius servitii tempus) vorschreiben, in Geltung bleiben sollen. Gegen die Übertreter dieser Vorschrift ist mit Entziehung der Einkünfte zu verfaren und gegen beharrlich Ungehorsame ein ordentlicher kanonischer Prozeſs einzuleiten. Außerdem bestimmt das Konzil sess. XXI. c. 3 de reform., sess. XXII. c. 3 de reform., daſs in den Stiftern, in welchen nicht tägliche Hebungen (distributiones quotidianae) im Gebrauche sind, oder so geringe, daſs sie warscheinlich nicht beachtet werden dürften, der dritte Teil aller Früchte und Einkünfte von allen Ämtern gesondert und zu täglicher Verteilung an die Anwesenden verwendet werden solle (vgl. den Art. „Präsenz" Bd. XII, S. 168).

Die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stule schärfen besonders die Residenzpflicht der Bischöfe und Canonici ein, und dies tun denn auch die auf Grundlage dieser Konventionen erlaſsenen neueren Kapitelstatuten, welche zugleich die von dem Tridentinum angeordneten Distributionen einfüren, resp. bestätigen.

Die bisher angefürten Grundsätze über die Residenz gelten übrigens nur für die sogenannten beneficia residentialia, d. h. für alle majora, curata und diejenigen, für welche der Stifter die Residenz ausdrücklich vorgeschrieben hat, nicht aber für die beneficia non residentialia, d. h. solche beneficia simplicia, bei welchen die Vertretung durch einen Substituten gestattet ist. Demgemäß unterscheidet man die residentia praecisa, welche von Beneficiaten, unter Strafe des Verlustes der Stelle, erfüllt werden muſs, und causativa, deren Nichtbeachtung nur den Verlust der Früchte zur Folge hat (Ferraris, Bibl. can. s. v. residentia, Nr. 24 f.). Wenn jemand aus gesetzlichen Gründen abwesend ist, trifft ihn der gedrohte Nachteil nicht, indem er vielmehr als residirend betrachtet wird (residentia ficta), ausgenommen wenn stiftsmäßig zum Erwerbe einer Distribution die persönliche Gegenwart vorgeschrieben ist. Außerdem enthalten die Partikularrechte noch besondere Bestimmungen wegen des Verreisens der Geistlichen.

In der evangelischen Kirche bedurfte es derartiger Bestimmungen nicht. Es wird stets die persönliche Verwaltung des Amtes vorausgesetzt und im Falle der Verhinderung für eine Vertretung durch die kirchlichen Oberen Sorge getragen. Die Gesetzgebungen beschränken sich daher gewönlich darauf, für die Fälle notwendiger Abwesenheit besondere Ressortbestimmungen zu erlassen. In Preußen wurde 1742 den Geistlichen das öftere Reisen überhaupt verboten (s. Mylius corp. constit. Marchicarum contin. II. fol. 71). Späterhin wurde vorgeschrieben: „Die Pfarrer müssen sich bei ihren Kirchen beständig aufhalten und dürfen die ihnen anvertraute Gemeinde, selbst bei einer drohenden Gefar, eigenmächtig nicht verlassen. Wenn sie zu verreisen genötigt sind, so kann es nur mit Vorwissen und Erlaubnis des Inspektors oder Erzpriesters geschehen. Dieser muſs die Genehmigung der geistlichen Oberen einholen, wenn die Zeit der Abwesenheit mehr als einen Sonntag in sich begreift. In allen Fällen muſs der Pfarrer, unter der Direktion des Erzpriesters oder Inspektors, solche Veranstaltungen treffen, daſs

Digitized by Google

die Gemeinde bei seiner Abwesenheit nicht leide", u. a. m. (s. Allgemeines Landrecht Theil II, Tit. XI, § 413—416, § 506—509 und verschiedene diese Dispositionen näher deklarirende Erlasse der Behörden). Im allgemeinen hat der Vorsitzende der Konsistorialbehörde den Urlaub zu erteilen.

O. F. Jacobson †.

Responsorien, s. Antiphon Bd. I, S. 467.

Restitutionsedikt, s. Westphälischer Friede.

Rettberg, Friedrich Wilhelm, Professor der Theologie zu Göttingen und Marburg, geb. 21. August 1805 zu Celle, gest. 7. April 1849 zu Marburg. — Sein Vater, Bürgermeister in der Vorstadt, starb frühe; seine Mutter verlor fast alle ihre Habe durch eine Feuersbrunst: so war R. darauf angewiesen, im Kampfe mit drückenden äußeren Verhältnissen seine Kraft zu erproben. In fünf Jaren, Ostern 1819—1824, durchlief er das Gymnasium seiner Vaterstadt, und bezog im Sommersemester 1824 die Universität Göttingen zum Studium der Philologie und Theologie. Von den damaligen Theologen übte nur der Kirchenhistoriker J. G. Planck größeren Einfluss auf ihn; mehr zog ihn anfangs das Studium der Philologie an, in welcher O. Müller, Dissen, Mitscherlich seine Lehrer waren; daneben hörte er den Philosophen Bouterwek, den Historiker Heeren, den Mathematiker Thibaut. Erst zwei theologische Preisaufgaben, welche 1826 und 1827 von der Fakultät des Preises für würdig erkannt und gedruckt wurden (An Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet 1826 und De parabolis Jesu Christi 1829) gewannen sein Interesse für gründlichere theologische Studien und schafften ihm die Mittel, den Sommer 1829 in Berlin zuzubringen und Schleiermacher, Hegel u. zu hören. Nachdem er seine Studien vollendet und 8. September 1829 die philosophische Doktorwürde sich erworben, verschaffte ihm seine ausgezeichnete philologische Bildung zunächst eine Lehrerstelle am Gymnasium seiner Vaterstadt, die er Mich. 1827—1830 bekleidete. Im Jare 1830 ging er als theologischer Repetent nach Göttingen zurück und blieb hier bis 1838, drei Jare als Repetent, dann als Hilfsprediger an der Jakobikirche neben Superintendent Dr. Ruperti, seit 1834 zugleich als a. o. Professor der Theologie. 1838 erhielt er die theologische Doktorwürde und verheiratete sich mit der ältesten Tochter des Kirchenhistorikers Gieseler. Im Herbst 1838 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor der Theologie nach Marburg, wurde 1847 zugleich lutherisches Mitglied des oberhessischen Konsistoriums, auch mehrmals Prorektor der Universität. In letzterem Amt, dessen Fürung ihm durch die Unruhen des Jares 1848 erschwert wurde, war auch seiner außerordentlichen Arbeitskraft zuviel aufgeladen und dadurch die Entwicklung eines unheilbaren Übels beschleunigt worden, welches seinem Leben am 7. April 1849 ein allzufrühes Ende setzte.

Unter Rettbergs Schriften sind die kirchenhistorischen die bedeutendsten. Auf Plancks Rath schrieb er zuerst eine Monographie über Cyprians Leben und Wirken (Göttingen 1831, 8°). Dann machte er sich an die Fortsetzung des Handbuches der christlichen Kirchengeschichte von J. E. Chr. Schmidt († 4. Juni 1831 in Gießen): er lieferte jedoch nur einen Band. (Bd. 7 des ganzen Werks, Gießen 1834), der die Papstgeschichte des 13. Jarhunderts, die Missions- und Verfassungsgeschichte für die Zeit von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. enthält. Sein Hauptwerk aber ist die Kirchengeschichte Deutschlands (Göttingen 1845—1848), in zwei Bänden die älteste Zeit bis zum Tode Karls d. Großen enthaltend. Hier kam es mehr auf kritische Geschichtsforschung als auf die Kunst der Darstellung an: es galt, die Geschichte der Einfürung des Christentums und der Begründung kirchlicher Einrichtungen zuerst in der Römerzeit, dann seit 486 unter den Stämmen der Franken, Alamannen, Baiern, Thüringer, Sachsen, Friesen und Slaven zu verfolgen, sie von der Überwucherung mit Legenden und Erdichtungen zu reinigen und dabei zugleich der allmählichen Entstehung der Sagen selbst von Jarhundert zu Jarhundert nachzugehen. Eben hier bewärte Rettberg in meisterhafter

Digitized by Google

Weise sein kritisches Talent, indem er nach strenger Methode der geschichtlichen Überlieferung nachgeht, jeden nicht vollwichtigen Zeugen zurückweist und dadurch die wenigen zuverlässigen Quellen zu Ehren bringt, aber auch den gewissenhaftesten Fleiß, der es für unverantwortlich gehalten hätte, vor vollständiger Durcharbeitung und Prüfung aller erreichbaren Akten zum Spruche zu schreiten. Neben dieser mühsamen Arbeit kritischer Geschichtsforschung treten die Künste der Darstellung selbstverständlich zurück: wer die schwere Arbeit übernahm, für den ersten Unterbau der deutschen Kirchengeschichte die Quader zuzuhauen, durfte es für entbehrlich halten, dieselben noch zu firnissen. Wo aber der Gegenstand es zuließ, z. B. bei der Schilderung des Charakters und der Wirksamkeit des Bonifatius, bei der Zeichnung der Entwürfe Karls des Gr. zur Durchführung seines Ideals vom christlichen State, bei der Nachweisung der Durchdringung des deutschen Volks mit den christlichen Ideeen und der Umgestaltung des germanischen Volksgeistes durch das Christentum ꝛc. fehlt es dem Verfasser nicht an der Kunst anschaulicher Schilderung und plastischer Charakterzeichnung, und sofehr er jede Parteitendenz ferne hält, so aufrichtig ist doch seine Freude, wenn es ihm gelingt (wie z. B. bei Bonifatius), ein geschichtliches Unrecht wider gut zu machen. — Dem Werke Rettbergs hat die verdiente Anerkennung im Kreise der Kirchen- und Profanhistoriker nicht gefehlt, vgl. z. B. Wattenbach, D. Geschichtsquellen im MA. I, 34. Den einzig richtigen Weg einschlagend, hat er das ganze ungeheure Material kritisch untersucht, der Herkunft und Entstehung jeder einzelnen Nachricht nachgeforscht. — Man hat freilich R.'s Verfaren als zu negativ angegriffen, und es wird zuzugeben sein, dass er in einzelnen Fällen zu weit gegangen ist. Es war daher gerechtfertigt, dass Prof. J. Friedrich in München den Versuch machte, ihm eine Kirchengeschichte Deutschlands in mehr konservativer Haltung entgegenzustellen. Allein ihm fehlt es leider ganz an jener strengen wissenschaftlichen Methode, und so ist es in der Tat nur weniges, was er gegen Rettbergs Kritik zu retten vermochte, und nicht auf Friedrichs, sondern auf Rettbergs Grundlagen wird der künftige Kirchenhistoriker Deutschlands weiter zu bauen haben (vgl. meine Anzeige in Jahrbb. f. d. Theol. 1868, S. 361 ff.).

Kleinere Beiträge zur Kirchen- und Dogmengeschichte hat Rettberg geliefert in einer großen Zal von Rezensionen in den Gött. Gel. Anzeigen, in der Zeitschrift für historische Theologie (z. B. Paschastreit der alten Kirche, Logoslehre des Origenes, Perioden einer hannoverschen Kirchengeschichte), in den theologischen Studien und Kritiken (Vergleichung von Ockams und Luthers Abendmalslehre 1839), in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie (z. B. Papsttum, Paulus, Petrus, Peucer, Patristik ꝛc.), im Konversationslexikon der Gegenwart (z. B. Hermesianer, Pietismus, Rationalismus, Romanismus ꝛc.), im ersten Band der theol. Real-Encyklopädie (z. B. Abälard, Acta Martyrum, Albert d. Gr., Alexander von Hales ꝛc.) und in mehreren lateinischen Programmen (comparatio inter Bandini libellum et Petri Lomb. sententiarum libros 1834, doctorum scholast. placita de gratia et merito 1836, observ. ad vitam S. Galli 1842—1848, Beziehungen der deutschen Glaubensboten zum römischen Stuhl 1848). Auch hat er 1837 (anonym) die Säkularfeier der Universität Göttingen dargestellt und 1841 ein Programm über die kaiserlichen Privilegien der Universität Marburg geschrieben. —

Unter seinen übrigen Arbeiten ist noch zu nennen die Schrift „über die Heilslehren des Christentums nach den Grundsätzen der ev.-lutherischen Kirche", apologetisch dargestellt und entwickelt, Leipzig 1838, 8° — veranlasst durch Möhlers Symbolik, neben Baur und Nitzsch wol die schärfste Entgegnung gegen jenen Angriff. — Aus seinem Nachlasse ist ein, die Hauptfragen der „Religionsphilosophie" mit großer Präzision zusammenfassendes Kollegheft herausgegeben worden, Marburg 1850. — Eine genauere Aufzälung seiner Schriften und Aufsätze und eine Charakteristik seiner persönlichen Eigenschaften sowie seiner Verdienste um die Universität Marburg hat sein Kollege Ernst Henke gegeben in einer Leichenrede 1849, einem Nekrolog in der Kasselschen Zeitung 1849, Nr. 15, und in einer lateinischen Denkschrift (Marburg 1849, 4°). Vgl. auch Oesterley.

Digitized by Google

Göttinger Gelehrten-Geschichte S. 472, und Gerland, Hessische Gel.-Geschichte, Cassel 1863, I, 108 ff. (Henke) Wagenmann.

Rettig (Heinrich Christ. Michael), geboren 1795 zu Gießen, studirte in seiner Vaterstadt, erhielt daselbst eine Lehrerstelle am Gymnasium und habilitirte sich als Privatdozent an der Universität. Er las über Kirchengeschichte und neutestamentliche Schriften und wirkte mit bei Leitung des philologischen Seminars. Seine ersten Schriften sind auf die Philologie bezüglich, wovon die bedeutendsten Vita Cnesii Cnidii 1827 und Quaestiones Platonicae 1831 sind. Um diese Zeit ging in Rettigs theologischer Überzeugung eine Umwandlung vor. Anfänglich der rationalistischen Denkweise huldigend, wendete er sich nach und nach der biblischen Lehre vom Sone Gottes als Heiland der Welt zu. Das ist nun das Eigentümliche in ihm, dass, so wie ihm die selbständige Herrlichkeit des Evangeliums aufging, er auch die Kirche selbständig zu gestalten, von allem statlichen Einflusse zu emanzipiren suchte. Seine Ansichten darüber legte er nieder in einer Schrift, die großes Aufsehen erregte: „Die freie protestantische Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums", Gießen 1832. Sie ist one allen fremden Einfluss entstanden; der Verfasser kennt Vinets „liberté des cultes" nur vom Hörensagen und bedauert es, dass er sich diese Schrift und andere französische Schriften der Art nicht verschaffen konnte. Er knüpft, was das Historische betrifft, lediglich an die ältesten Traditionen seiner vaterländischen Kirche, an die Synode von Homberg vom Jare 1526 und ihre Beschlüsse, an den „großen, für die hessische Kirche ewig unvergesslichen" Lambert von Avignon an. Was den Inhalt der Schrift betrifft, so ist der erste Abschnitt, der die Gründe gegen die Trennung der Kirche vom State widerlegen und diese Trennung selbst rechtfertigen soll, höchst schwach zu nennen. Offenbar war es dem Verfasser weniger darum zu tun, als um einen sorgfältig ausgearbeiteten Entwurf der Verfassung der Kirche, in ihrer Selbständigkeit und Getrenntheit vom State gedacht. Hier geht er in das kleinste Detail mit einer Sorgfalt ein, die beweist, wie sehr er sich in sein Ideal einer freien Kirche hineingelebt und wie eifrig er gesucht hatte, den harten Boden des empirischen Lebens der sichtbaren Kirche für dasselbe zu bearbeiten. Freilich tritt bei allen solchen Bestrebungen der misliche Fall ein, dass, indem sie über das Ziel hinausschießen, sie auch die guten, passenden Vorschläge in Misskredit bringen und so den Erfolg der Bestrebungen nach Religionsfreiheit, in den richtigen Grenzen aufgefasst, eher hemmen als befördern. So fällt es auch auf, dass Rettig alle und jede Verpflichtung auf Symbole verwarf (S. 162), nicht undeutlich die Abschaffung der Kindertaufe empfahl (S. 114. 115), keine ausschließliche Befähigung zum Predigen und zum Verwalten der Sakramente zugab (vergl. S. 100), den Prediger gar nicht einmal als integrirenden Bestandteil der Kirchenregierung betrachtet wissen wollte und ihn seinem Presbyterium völlig unterordnete (vergl. S. 122 ff., besonders S. 127). Im Jare 1833 erhielt er den Ruf nach Zürich als ordentlicher Professor der Theologie an der neu organisirten Universität. Hier lag ihm ob, auch über Dogmatik zu lesen, und er erfreute sich gerechter Anerkennung. In Zürich bereitete Rettig eine kritische Ausgabe des Neuen Tests.'s und Kommentare dazu vor; an der Vollendung wurde er gehindert durch den Tod am 24. März 1836. Hingegen hat er eine größere kritische Arbeit vollendet, das Facsimile des St. Gallener Evangelienkodex unter dem Titel: Antiquissimus quatuor Evangeliorum codex Sangallensis graeco-latinus interlinearis, nunquam adhuc collatus, Zurich 1836, unter seiner Aufsicht gemacht und von ihm mit einer kritischen Einleitung versehen. Früher waren einzelne Proben seiner exegetischen Studien erschienen: Quaestiones Philippenses, Giessen 1831. — Über das Zeugnis Justins über die Apokalypse. — Exegetische Analekten von 1831 bis 1838, — vor und nach seinem Tode in den Studien und Kritiken erschienen.

Herzog †.

Reuchlin, Johann, geboren am 22. Februar 1455 zu Pforzheim, nimmt unter den humanistischen Vorläufern der Reformation eine der ersten Stellen ein.

Digitized by Google

Sein Vater war ein Dienstmann der Dominikaner, warscheinlich deren Verwalter. Die erste gelehrte Bildung erhielt er in der lateinischen Schule zu Pforzheim, nach einer jedoch nicht gehörig verbürgten Nachricht seines Biographen Mayſoll er auch mit Dringenberg die Schlettstadter Schule besucht haben; im Frühjare 1470, alſo nicht ganz 15järig, bezog er die Universität Freiburg, wo er nur kurz verweilte. Nach seiner Rückkehr von dort wurde er wegen seiner schönen Stimme unter die Hofsänger am Baden-Durlachschen Hofe aufgenommen. Markgraf Karl lernte ihn dadurch kennen und wälte ihn zum Begleiter seines dritten Sones Friedrich auf die Hochschule zu Paris. Hier benutzte er den Unterricht der berühmteſten Gelehrten jener Zeit, besonders wichtig aber wurde es für ihn, daſs er Gelegenheit fand, die griechische Sprache zu lernen. Schon nach einem Jare muſste er seinen Prinzen, dem sich Aussicht eröffnete, Bischof in Utrecht zu werden, in die Heimat begleiten, und nun begab er sich zur Fortsetzung seiner Studien nach Basel, wo ein griechischer Flüchtling, Andronikus Kontoblakas, griechisch lehrte, auch fand er dort einige griechische Manuſkripte, welche Kardinal Nikolaus von Raguſa dem dortigen Dominikanerkloſter geſchenkt hatte, und unter denen sich auch eine Pergamenthandschrift des Neuen Teſt.'s aus dem 10. Jarhundert befand. Johann Weſſel, dessen Bekanntschaft er schon in Paris gemacht hatte, fand er in Basel wider; mit Johann Amerbach und seinem Bruder, den Besitzer einer berümten Druckerei, kam er in häufigen anregenden Verkehr. Dabei hörte und hielt Reuchlin Vorleſungen; er erklärte nicht nur Klaſſiker, sondern stellte mit seinen Zuhörern auch Übungen in Grammatik und Stilistik an. Damals arbeitete er auch ein lateinisches Wörterbuch aus, das viel gebraucht wurde und 23. Auflagen erlebte. Nachdem Reuchlin 1477 Magiſter der Philoſophie geworden war, begann er auch Vorleſungen über die griechiſche Sprache zu halten, kam aber dadurch bald in Kolliſion mit den geiſtlichen Lehrern der Univerſität, welche in dieſer Neuerung einen Angriff auf das beſtehende Syſtem sahen und klagten, daſs dieſe griechiſchen Studien von der römiſchen Frömmigkeit abführten, denn die Griechen seien gar keine Glieder der rechtgläubigen Kirche und ihre Lehre verboten. Die Anfeindungen, die Reuchlin deshalb erleiden muſste, beſtimmten ihn, Basel zu verlaſſen, und er ging nun, um seine griechiſchen Studien weiter zu verfolgen, nach Paris. Dort nahm er bei einem griechiſchen Flüchtling, Hermonymus von Sparta, Unterricht im Griechiſchen, und zwar nicht nur in der Grammatik, ſondern auch in der Schönſchrift, deren Ausübung er ſich doppelt nützlich machte, indem er die Schriftſteller, die ſein Lehrer gerade auslegte, für deſſen Zuhörer abſchrieb, wodurch er ſeinen Unterhalt gewann und zugleich auch ſich mit jenen Schriften ſo vertraut machte, daſs er ſie auswendig lernte; Homer, die Rede des Iſokrates, die Dialektik des Ariſtoteles prägte er ſich auf dieſe Weiſe ein. Ein Jar ſpäter (1478) finden wir Reuchlin in Orleans, wo er das Lehren und Lernen wider aufs eifrigte betrieb. Dort ſtudirte er, um ſich den Weg zu einer praktiſchen Laufban zu öffnen, die Rechtswiſſenſchaft. Schon nach einem Jare (1479) wurde er Baccalaureus in dieſer Fakultät; auch verfaſste er dort für ſeine Vorleſungen eine griechiſche Grammatik, die aber nicht gedruckt wurde; bald darauf begab er ſich nach Poitiers, wo Hugo de Banza und Bernhard Durandus als berühmte Rechtslehrer blühten; er blieb hier einige Jare und kehrte im Sommer 1481 als Licentiat der Rechte in ſeine Heimat zurück. Zunächſt ließ er ſich Dezember 1481 als Advokat in Tübingen nieder und hielt zugleich Vorleſungen an der dortigen Univerſität über griechiſche Sprache, auch erwarb er den Grad eines Doktors der Rechte. Der Graf von Württemberg, Eberhard im Bart, fand ſo großes Gefallen an ihm, daſs er ihn alsbald zu ſeinem Geheimſchreiber und Rat ernannte. Als ſolcher begleitete er den Grafen im Frühjare 1482 nach Rom und zu einer feierlichen Audienz bei Papſt Sixtus IV., der dem Grafen eine geweihte goldene Roſe überreichte. Bei dieſer Gelegenheit hielt Reuchlin eine lateiniſche Rede, die durch Eleganz des Ausdrucks allgemeine Bewunderung erregte. Infolge davon befreundete er ſich mit dem Philologen Hermolaus Barbarus, der damaliger Sitte gemäß Reuchlins Namen in das griechiſche „Kapnio" überſetzte. Auf der Rückreiſe wurde Reuchlin zu Florenz in den Kreis

Digitized by Google

gelehrter und geistreicher Männer eingeführt, welchen Lorenzo von Medici um sich gesammelt hatte. Dort fand er Marsilius Ficinus, den Platoniker, den Kabbalisten Johannes Picus von Mirandola, Politianus, den Erzieher des nachherigen Papstes Leo X. Die Anregungen, welche er durch diese Männer erhielt, waren von nachteiligem Einflusse auf Reuchlins geistige Entwickelung, er wurde von aristotelischer Scholastik, deren Anhänger er bisher gewesen war, zu einem mit Mystik versetzten Platonismus geführt, er wurde lüstern nach der Geheimlehre der Kabbala und trachtete von nun an ernstlich darnach, sich das Verständnis derselben zu erschließen. Vorerst fand er aber zu solchen Studien weder Zeit noch Hilfsmittel. Nach seiner Rückkehr aus Italien mußte er den Grafen Eberhard in seine neue Residenz Stuttgart begleiten, und wurde hier um 1484 als Assessor des Hofgerichts angestellt, auch 1485 von dem Orden der Dominikaner zu ihrem Anwalt für ganz Deutschland erwält. Im folgenden Jare fürte ihn eine diplomatische Sendung zur Königswal und Krönung Maximilians I. nach Frankfurt, Köln und Aachen, 1487 ein anderer amtlicher Auftrag ins Elsaß und zu dem Bischof von Trier, 1490 finden wir ihn wider in Italien, 1492 hatte er den Grafen Eberhard im Bart auf einer Reise nach Linz zum Kaiser Friedrich III. zu begleiten, um von demselben eine Bestätigung des Münsinger Vertrags über die Unteilbarkeit des Landes Württemberg einzuholen. Der Kaiser, auf den Reuchlin einen besonders günstigen Eindruck gemacht zu haben scheint, ehrte ihn durch Erhebung in den Adelstand und Verleihung des Titels und der Rechte eines Pfalzgrafen. Ein noch größerer Gewinn von dieser Reise schien es ihm aber, daß sich ihm jetzt die längst ersehnte Gelegenheit darbot, die hebräische Sprache zu lernen; er fand in dem Leibarzt des Kaisers, Jakob Jehiel Loens, einen gelehrten Juden, der ihn wärend des Aufenthalts in Linz, welcher sich bis ins nächste Jar verzog, in den Elementen des Hebräischen unterrichtete. Reuchlin warf sich nun mit Eifer auf das Studium der Kabbala, und eine Frucht davon war das im Sommer 1494 bei Amerbach in Basel erschienene Buch „de verbo mirifico“. Reuchlin legt darin seine aus Bibel und heidnischer Philosophie gezogenen religionsphilosophischen Ideeen unter der Hülle sinnlicher Bilder dar. Dieses Werk, das eine merkwürdige Mischung mittelalterlicher scholastischer Anschauungen und neuer Ideeen ist, hat Reuchlins litterarischen Ruhm unter seinen Zeitgenossen hauptsächlich begründet und acht Auflagen erlebt.

Auf die Zeit höfischer Ehren und litterarischen Genusses und Ruhmes folgte nun für Reuchlin eine schlimme Zeit der Bedrängnis und Verfolgung. Sein Herr und Gönner, Herzog Eberhard von Württemberg, starb 1496, und sein Nachfolger, Eberhard der Jüngere, war Reuchlin nicht eben freundlich gesinnt, da dieser früher seinen Umtrieben gegen den älteren Vetter entgegengearbeitet und des jüngeren schlimmen Ratgeber, den Augustinermönch Holzinger, hatte verhaften und in langer Gefangenschaft halten lassen. Reuchlin hatte dessen Rache zu fürchten; er geriet darüber in solche Not, daß er, mehr als einem Manne von gutem Gewissen ziemte, den Kopf verlor. Er flüchtete aus Stuttgart und begab sich nach Heidelberg, wohin ihn Johann von Dalberg, Kanzler der dortigen Universität, längst eingeladen hatte. Dort lebte er zunächst als Gast Dalbergs, wurde aber bald (31. Dezember 1497) von dem Kurfürsten von der Pfalz zu seinem Rat und zum Erzieher seiner Söne mit 100 Gulden Gehalt und zwei Pferdsrationen ernannt. Er hatte dort neben Geschäften und Studien ein heiteres Leben und fand dabei Stimmung, die seit den Tagen seiner Jugend aufgegebene Dichtung wider aufzunehmen; eine Sammlung dramatischer Arbeiten in lateinischer Sprache entstand in Heidelberg. Diese Stücke waren darauf berechnet, von Schülern zur Übung im Lateinsprechen auswendig gelernt zu werden. Das bedeutendste Stück ist die Komödie Sergius, worin der Feind Reuchlins, der Augustiner Holzinger, verspottet wird. Diese Progymnasmata scenica erlebten 29 Auflagen. Im Auftrage des Kurfürsten schrieb Reuchlin ein Handbuch der Weltgeschichte, und auf Anregung der juridischen Fakultät ein Lehrbuch des Civilrechts. Auch eine diplomatische Sendung wurde Reuchlin wider zu teil. Sein Kurfürst war vom Papst Alexander VI. mit dem Banne belegt worden, weil er den Mönchen von

Digitized by Google

enthielten; übrigens seien ihm, dem Verfasser des Gutachtens, nur zwei solche bekannt, Nizahon und Tholdoth Jeschu, die aber von der Mehrheit der Juden selbst verworfen würden; solche seien allerdings wert, dass sie auf kaiserlichen Befehl verbrannt und die Juden, bei denen sie gefunden werden, bestraft würden, aber nur nach genugsamem Verhör und nach rechtmäßig ergangenem Urteil. Die Vertilgung sämtlicher Judenbücher aber würde nur den entgegengesetzten Erfolg haben, dass sie viel werter gehalten würden. Anstatt den Juden ihre Bücher zu verbrennen, solle man sie lieber durch vernünftige Disputation belehren und gütlich zum christlichen Glauben mit der Hilfe Gottes überreden. Schließlich macht Reuchlin den Vorschlag, der Kaiser möge befehlen, dass jede deutsche Universität auf 10 Jare zwei Lehrstüle der hebräischen Sprache errichte und die Juden ihre Bücher zum Gebrauche des Unterrichts herleihen sollen.

Der Ratschlag Reuchlins war einerseits bestimmt durch die ihm eigene Milde der Gesinnung und durch die Überzeugung, dass die Bekehrung der Juden nicht durch Zwangsmaßregeln herbeigefürt werden dürfe, andererseits mag aber das litterarische Interesse, das ihm die Erhaltung der jüdischen Litteratur als Quelle religionsphilosophischer Geheimlehre wünschenswert machte, nicht one Einfluss auf sein Gutachten gewesen sein. Anders urteilte aber Pfefferkorn und die Dominikaner in Köln. Reuchlin hatte sein Gutachten durch einen geschworenen Boten im August 1610 an den Kurfürsten von Mainz geschickt. Dieser teilte es vertraulich an Pfefferkorn mit, welcher es nun benützte, um in einer Flugschrift, unter dem Titel „Handspiegel“ erscheinend, Reuchlin und seine Motive aufs bösartigste zu verdächtigen. Er wurde nämlich darin beschuldigt, er habe sich von den Juden bestechen lassen, ein ihnen günstiges Gutachten zu stellen, überdies verstehe er das Hebräische gar nicht recht, sein Wörterbuch und seine Grammatik seien voll Fehler und Fälschungen und wol gar nicht eigentlich von ihm selbst geschrieben. Diese Schmähschrift hatte Pfefferkorn mit Hilfe des Dominikanerpriors Jakob von Hoogstraten in Köln verfasst und in Frankfurt auf der Ostermesse 1511 teils verkauft, teils zu schnellerer Verbreitung verschenkt. Reuchlin wandte sich zunächst an den Kaiser, der auf einer Reise durch Schwaben sich gerade in Reutlingen befand. Dieser versprach, die Sache durch den Bischof von Augsburg untersuchen zu lassen; es geschah aber nichts, und Reuchlin sah sich genötigt, selbst seine Verteidigung zu fürren. Er veröffentlichte nun sein Gutachten, von einer Erzälung des Hergangs begleitet; es wurde zur Herbstmesse 1511 bei Anshelm in Tübingen gedruckt und fürt den Titel „Augenspiegel“. Gegen die Beschuldigungen des Handspiegels setzt er die Nachweisung, „dass der getauft Jud“ 34 Lügen gegen ihn vorgebracht habe. Mit der Entrüstung eines guten Gewissens beteuert er auf den Vorwurf der Bestechung, „dass er all sein Lebtage von den Juden oder von ihretwegen weder Heller noch Pfennig, weder Kreuz noch Münz, nie empfangen, genommen, noch verschafft habe, auch insbesondere diesen Ratschlag betreffend ihm nichts dergleichen versprochen noch erboten worden sei“. Als dieser Augenspiegel Reuchlins nun auf der Herbstmesse 1511 zu Frankfurt verkauft werden sollte, machte Pfefferkorn allerhand Umtriebe dagegen. Er wusste einen dortigen Pfarrer Meyer zu bestimmen, dass er als angeblicher mainzischer Kommissär den Verkauf der Schrift verbot, auch hielt Pfefferkorn selbst polemische Straßenpredigten dagegen. Die theologische Fakultät der Universität Köln setzte eine Kommission nieder zur Prüfung des Augenspiegels, ob nichts ketzerisches darin zu entdecken sei. Reuchlin, der nun fürchtete, in einen Inquisitionsprozess verwickelt zu werden, wandte sich an einen früher befreundeten Kölner Theologen, Conrad Collin, und den mit der Untersuchung seiner Schrift beauftragten Professor Arnold von Tungern, mit einem entschuldigenden, etwas gar zu demütigen Schreiben, worin er erklärt, sich ganz der Autorität der Kirche unterwerfen und widerrufen zu wollen, was etwa in seinen Schriften nicht mit den Grundsätzen der Kirche übereinstimmen sollte; andererseits beklagte er sich aber auch über den Undank der Dominikaner, denen er eine Reihe von Jaren als Anwalt gedient, one eine Belonung anzunehmen. Dieses Schreiben hatte keineswegs die von Reuchlin gehoffte Wirkung. Er hatte sich furchtsam gezeigt, und dies ermutigte nun die

Digitized by Google

Dominikaner, ihm erst recht bange zu machen. Hoogstraten schrieb ihm, das Ergebnis der Prüfung seiner Schrift sei allerdings kein ganz günstiges. Reuchlin suche das vom Kaiser löblicherweise begonnene Werk gegen die jüdischen Bücher zu stören; dadurch mache er sich der Begünstigung des jüdischen Unglaubens verdächtig und gebe den Juden zu neuem Spott gegen die Christen Narung. Auch habe er Stellen und Sätze aus der heiligen Schrift und beiden Rechten ungehörig angeführt und verdreht, anstößige und für fromme Oren ärgerliche Anknüpfungen eingestreut und dadurch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit erregt. Man schicke ihm daher ein Verzeichnis der von ihm falsch angewendeten Schrift- und Rechtssätze, damit er sie nach dem Beispiele des hl. Augustinus widerrufe.

Reuchlin antwortete der Kölner Fakultät sanftmütig und unterwürfig, dankte für die Schonung, ihn vor der Verurteilung erst hören zu wollen, und erklärte sich bereit, da, wo er geirrt habe, Belehrung annehmen zu wollen, auch erbat er sich eine Formel der Erklärung, die man von ihm verlange. Aus dem Privatbrief aber, den Reuchlin gleichzeitig an seinen alten Bekannten Collin schrieb, ersieht man, daß Reuchlins Geduld am Ende war. Er gesteht darin, er könne nicht begreifen, wie er mit seinem Gutachten Ärgernis gegeben haben solle; überdies habe er es ja nicht zuerst veröffentlicht, sondern die Verräter, die das versiegelte, für den Kaiser bestimmte Gutachten eröffnet und bekannt gemacht haben. Erst wenn man ihm nachweise, daß er gegen die Warheit gesprochen, wolle er jeden Stein hinwegnehmen, der irgend Anstoß erregen könnte, so daß allein der Stein und Fels zurückbleibe, den seine Zeitgenossen verworfen, d. i. Christus. Die Fakultät, welcher Collin auch den an ihn gerichteten Brief Reuchlins mitteilte, erwiderte ihm unter dem 12. Februar 1512: wenn ihm daran liege, ein katholischer Christ zu bleiben, so müsse er dem Verkauf des Augenspiegels Einhalt tun und den Inhalt desselben öffentlich widerrufen, wenn nicht, so werde man ihn vorladen. Collin riet unter dem Scheine der Freundschaft, wenn er (Reuchlin) nicht rasch gehorche, könne er nichts mehr für ihn tun. Reuchlin antwortete der Fakultät am 11. März 1512: schon lange habe er vergeblich um ein Formular gebeten zu der Erklärung, welche das angebliche Ärgernis wegschaffen könnte. Da es nicht gegeben worden, so wolle er selbst auf nächster Messe eine Erklärung herausgeben, in welcher er das Alte auseinandersetzen und Neues, wo es nötig, hinzufügen werde, das werde Einigen zum Feststehen, den Hinterlistigen und Verleumdern aber zum Verleumden helfen. Den ferneren Verkauf des Augenspiegels könne er nicht mehr hindern, da er Eigentum des Verlegers sei, von welchem er selbst die Exemplare für seine Freunde habe kaufen müssen. Dem Kölner Freund aber schrieb er: er sei in dieser Sache so trefflich beraten und habe so wichtige Beschützer hinter sich, daß ein Gewaltstreich gegen ihn für seine Gegner übler als für ihn selbst ausschlagen würde. Leicht sei es, Zank zu erregen, aber schwer, ihn beizulegen, das habe nicht bloß er, sondern auch sie zu bedenken. Bald darauf erschien die verheißene Erklärung unter dem Titel: „Ain clare verstendnus in tütsch uff Doctor Johannsen Reuchlins ratschlag von den judenbüchern vormals auch zu Latin im Augenspiegel außgangen", Tübingen 1512, am 22. März. Diese Schrift war eigentlich nur eine deutsche Ausführung der im Augenspiegel dem Gutachten beigegebenen Erklärung. Dieselbe fand auf der Frankfurter Messe großen Absatz, obgleich jener Freund Pfefferkorns, der Frankfurter Pfarrer Meyer wider versucht hatte, im Namen des Erzbischofs von Mainz den Verkauf zu verbieten. Sie wurde von den messebesuchenden Fremden bald durch ganz Deutschland verbreitet und der Handel Reuchlins gewann allgemeine Teilnahme. Von vielen Seiten kamen ihm Glückwünsche, Zustimmungserklärungen und Ermutigungen zu, er möge doch im Kampfe für die Warheit und gegen die geistesfeindlichen Mönche aushalten. Die Kölner erließen nun auch ihre Kriegserklärung gegen Reuchlin; sie veröffentlichten das Ergebnis der Prüfung des Augenspiegels und stellten aus diesem und den beiden andern Schriften Reuchlins die anstößigen und ärgerlichen Punkte in 43 Artikeln, lateinisch verfaßt, zusammen. Als Einleitung war ein Spottgedicht auf Reuchlin von Ortwin Gratius, Lehrer der schönen Wissenschaften in Köln, beigefügt und das ganze dem Kaiser

Digitized by Google

Weissenburg im Elsaß einen Teil ihrer Einkünfte streitig gemacht hatte, und der Kurfürst schickte nun Reuchlin im August 1498 nach Rom, um seine Verteidigung zu füren und die Aufhebung des Bannes zu vermitteln. Diese Angelegenheit hielt ihn ein Jar lang in Rom fest; er benutzte diese Zeit zu griechischen und hebräischen Studien; letztere ließ er sich sein gutes Geld kosten; er bezalte einem Juden 10 Goldkronen für seinen Unterricht. Für die Heidelberger Bibliothek machte er in Rom wichtige Erwerbungen. Als er im Sommer 1498 nach Deutschland zurückkehrte, fand er seine alte Heimat in Stuttgart wider zugänglich, da sein Feind, Herzog Eberhard II., indessen von seinen Landständen abgesetzt worden war. Reuchlin nahm seine Entlassung von Kurfürst Philipp und kehrte im Sommer 1499 nach Stuttgart zurück, um hier sich wider bleibend niederzulassen. Einige Jare nachher veranlasste ihn die Pest, Stuttgart auf eine zeitlang zu verlassen, er flüchtete sich in das einige Stunden entfernte Dominikanerkloster Denkendorf. Dort hielt er den Mönchen Vorträge „de arte praedicandi“, welche 1504 zu Pforzheim gedruckt wurden. Es verrät sich in diesem Buche bereits eine reformatorische Richtung; er sagt in seiner Widmung an den Abt, er habe das Büchlein verfaßt, um aus den jungen Leuten des Klosters evangelisch gesinnte Männer zu machen, die das Volk zu bessern vermöchten, und machte es den Mönchen dringend zur Pflicht, dass sie sich mit der heiligen Schrift vertraut machen sollten.

Ein Zeugnis für das Ansehen, in welchem Reuchlin stand, ist es, dass er im Jare 1502 von dem schwäbischen Bund zu seinem Richter gewält wurde. Reuchlin wurde von den Fürsten des Bundes ernannt und hatte 200 Gulden Besoldung. Eben damals, im Sommer 1502, war Tübingen zum Sitze des Bundesgerichts bestimmt worden, das alle Vierteljar sich versammelte. Elf Jare lang verwaltete Reuchlin dieses oft sehr geschäftsvolle Amt, und gab es auf, als der Sitz des Gerichts nach Augsburg verlegt wurde.

In Stuttgart lebte er vom Hofe zurückgezogen und brachte die Sommermonate in der Regel auf einem kleinen Landgute in der Nähe der Stadt zu. Seine Studien waren damals hauptsächlich auf das Hebräische gerichtet. Die erste Frucht derselben war eine Flugschrift über die Lage der Juden, die er auf Anregung eines Edelmanns schrieb, der sich lebhaft für dieselben interessirte. Sie erschien 1505 unter dem Titel: „Doctor Johannes Reuchlins tütsch missive. warumb die Juden so lang im elend sind“. Er leitet hier die Verbannung der Juden von der Sünde her, die sie gegen Christus begangen haben, und die Fortdauer ihrer Strafe von der Verstocktheit, mit welcher sie ihre Gotteslästerung täglich erneuern. Schließlich ermant er die Juden durch Liebe und Belehrung zum Christentum zu füren. Im folgenden Jare erschien Reuchlins hebräische Grammatik, durch welche er als der erste in Deutschland dem grammatikalischen Unterrichte in der hebräischen Sprache Ban gebrochen hat. Er selbst tut sich auf diese Leistung viel zu gut und schließt sein Werk mit den Worten des Horaz: „Stat monumentum aere perennius“, auch rühmt er später in einer Verteidigungsschrift: „und ist vor mir nie keiner kummen, der sich understanden hat, die ganze hebräische Sprach in ein Buch zu reguliren“. Zunächst schien jedoch der Erfolg gering; Reuchlin hatte das Werk auf eigene Kosten bei Anshelm in Pforzheim drucken lassen und die ganze Auflage an Amerbach in Basel je 3 Exemplare zu einem Gulden verkauft, aber Amerbach klagte sehr, das Buch finde keinen Absetz. Reuchlins Hauptziel war aber nicht die Erlernung der hebräischen Sprache, sondern die Erforschung der kabbalistischen Geheimlehre. In diese versuchte er sich und Andere einzufüren durch seine Schrift vom J. 1516 „de arte cabbalistica“, in welcher er die Ideeen, welche er in seinem Werke „de verbo mirifico“ nur angedeutet hatte, weiter ausfürt. Zalengrößen und geometrische Größen werden als Bilder und Träger der höchsten Ideeen gebraucht und die alttestamentlichen Erzälungen durch allegorische Deutung zu Offenbarung metaphysischer Geheimnisse gesteigert. So viel aber auch Reuchlin auf diese seine kabbalistischen Forschungen hielt, gewärten sie weder ihm die gehoffte Befriedigung, noch beruhte auf ihnen die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes. Seine Liebhaberei für hebräische

Digitized by Google

Litteratur und ihre Geheimlehre verwickelte ihn aber in verdrießliche Händel, die ihm den Abend seines Lebens gar sehr verbitterten. Wir meinen den bekannten Streit mit Pfefferkorn und den Kölner Dominikanern. Im Herbste des Jares 1509 suchte ihn ein getaufter Jude, Namens Pfefferkorn, Verwalter des Spitals St. Ursula in Köln, in Stuttgart auf und machte ihm als einem mit der jüdischen Litteratur vertrauten Gelehrten das Ansinnen, ihm zu einem Vernichtungszug gegen die Bücher der Juden behilflich zu sein. Pfefferkorn war nämlich ein fanatischer Bekehrer seiner ehemaligen Glaubensgenossen und meinte, man müsse die Juden zur Bekehrung zwingen, wenn gütliche Mittel nichts fruchteten. Er hatte mit Hilfe der Dominikaner in Köln eine Reihe von Schmähschriften gegen die Juden geschrieben, einen Judenspiegel, eine Judenbeichte, ein Büchlein, „wie die Juden ihre Ostern halten", hatte sie gemeinschädlicher Irrtümer, krassen Aberglaubens und grundsätzlicher Immoralität gegen die Christen beschuldigt und Fürsten und Obrigkeiten zu einem Vernichtungskriege gegen die Juden aufgefordert. Im Sommer 1509 hatte er den Kaiser Maximilian I., der eben gegen Venedig im Felde lag, zu Padua aufgesucht und von ihm ein Mandat ausgewirkt, kraft dessen die Juden überall im Reiche ihre sämtlichen Bücher auf die Rathäuser zu bringen hätten, wo sie mit Zuziehung der Pfarrer und einiger Männer vom Gericht und Rat durch Pfefferkorn untersucht werden, und diejenigen, welche Schmähungen gegen die christliche Religion enthielten, mit Beschlag belegt und verbrannt werden sollten. Zu diesem Geschäft suchte Pfefferkorn Reuchlins Beihilfe und Rat und forderte ihn auf, mit ihm an den Rhein zu reisen und auf die jüdischen Bücher Jagd zu machen. Aber Reuchlin, dem weder das Unternehmen, noch der Mann, der es betrieb, gefiel, erklärte, er habe wegen anderer dringender Geschäfte nicht Zeit, sich mit der Sache zu befassen, meinte auch, das Mandat habe einige Mängel in der Form, und schrieb, als Pfefferkorn die Gründe seiner Abweisung schriftlich haben wollte, diese auf einem Zettel auf. Bald darauf kam ihm auf Pfefferkorns Betrieb durch den Kurfürsten Uriel von Mainz ein kaiserlicher Befehl zu, ein Gutachten abzufassen, ob nicht den Juden ihre sämtlichen Bücher außer dem alten Testamente abgenommen oder verbrannt werden sollten. Reuchlin schrieb das verlangte Gutachten unter dem Titel „Rathschlag, ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen, abtun oder verbrennen soll". Er erklärte darin, über die vorgelegte Frage lasse sich viel hin und wider disputiren, man müsse aber jedenfalls unter den fraglichen Büchern Unterschiede machen. Da sei 1) die hl. Schrift A. Test.'s, die außer Frage stehe, 2) der Thalmud, d. h. eine Sammlung von Auslegungen des mosaischen Gesetzes aus verschiedener Zeit. Dieses Buch habe er noch nicht zum Lesen bekommen und könne daher kein bestimmtes Urteil darüber abgeben. Sein Inhalt sei ihm nur aus Widerlegungsschriften bekannt, und darnach zu urteilen, möge wol Manches wider das Christentum darin stehen, aber in der Regel verständen die Juden selbst den Thalmud, der in verschiedenen morgenländischen Sprachen geschrieben sei, nicht, und es könne daher wenig schaden, wenn auch manches Widerchristliche darin stehe. Übrigens könnten auch christliche Theologen viel aus dem Thalmud lernen, und wenn sich der Unverständige daran ärgere, so liege die Schuld an seinem Unverstand, nicht an den Büchern; 3) die Kabbala, Reuchlings Lieblingsbuch. Für diese konnte er sich darauf berufen, dass Papst Alexander VI. auf das Wort des Picus von Mirandola, „es sei keine Kunst, die uns mehr gewiss mache von der Gottheit Christi, denn Magie und Kabbala", dieses Buch als dem Glauben nützlich anerkannt habe, und dass Papst Sixtus IV. es habe ins Lateinische übersetzen lassen. 4) Die erklärenden Glossen und grammatischen Kommentare über einzelne Bücher des Alten Testaments von Kimchi u. a. seien die nützlichsten Vorarbeiten für die christlichen Ausleger. 5) Die Predigt- und Ceremonienbücher gehören zum Kultus, dessen freie Übung den Juden durch kaiserliche und päpstliche Rechte zugestanden sei. 6) Die Bücher über allerhand Wissenschaften und Künste seien nur insoweit zu vertilgen, als sie verbotene Künste, wie Hexerei und Schatzgräberei, lehrten. 7) Unter den Poetereien, Fabeln und Exempelbüchlein mögen sich allerdings etliche finden, welche Schmähungen auf Christus, die Jungfrau Maria und die Apostel

Digitized by Google

gewidmet. Reuchlin erwiderte in einer Gegenschrift: „Defensio contra calumniatores suos Colonienses, Tubingae 1513“, worin er die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen gründlich widerlegt, aber freilich auch in Schmähworten und Schimpfreden seinen Gegnern nichts schuldig bleibt. Pfefferkorn nennt er ein giftiges Tier, ein Scheusal, ein Ungeheuer, seine Gönner, die Theologen in Köln, listige Hunde, Schweine, Füchse, reißende Wölfe, syrische Löwen, Cerberusse und höllische Furien. Die ganze gebildete Welt nahm in der Sache für Reuchlin Partei, aber mit dem Tone dieser letzten Schrift waren nicht alle einverstanden. Pirkheimer und Erasmus tadelten bitter die Leidenschaftlichkeit, mit der er losgefaren war, und bedauerten die unanständigen Schimpfwörter. Umsomehr war die vorwärts dringende Jugend der Humanisten ganz auf Reuchlins Seite. Die große Bewegung, die der Streit erregte, war dem Kaiser Maximilian Grund genug, ein Edikt zu erlassen, welches beiden Parteien Stillschweigen gebot. Aber die Dominikaner in Köln waren nicht gemeint, den Handel in Schweigen begraben zu lassen. Jakob Hoogstraten, der Dominikanerprior in Köln, erinnerte sich seiner Eigenschaft als Ketzermeister der Diözese Köln, welche er auch in andern rheinischen Erzsprengeln sich anmaßte; er lud Reuchlin nach Mainz vor, 6 Tage nach Sicht der Vorladung sollte er dort erscheinen. Reuchlin ließ nun durch seinen Anwalt Peter Staffel von Nürtingen wegen verschiedener Formfehler, besonders aber weil Hoogstraten notorisch sein Gegner sei, gegen ihn als Richter protestiren und auf ein Schiedsgericht antragen. Dies wurde verworfen und Reuchlin ließ nun anzeigen, dass er an den Papst appellire. Nun verzichtete Hoogstraten auf sein Ketzerrichteramt, er trat als Ankläger auf und brachte den Erzbischof von Mainz dazu, dass er aus mainzischen Räten einen Gerichtshof bildete. Durch einen Anschlag an der Hauptkirche zu Mainz wurde am 27. September 1513 jedermann auf Nachmittags 3 Uhr eingeladen, Zeuge des Verfarens gegen Reuchlin zu sein. Schon hatte der Proceſs begonnen. Kölner Dominikaner wurden als Zeugen verhört. Da nahm sich das Domkapitel, besonders dessen Dechant Lorenz v. Truchseß, Reuchlins an und erwirkte einen Aufschub von 15 Tagen, innerhalb deren Reuchlin zur Aussöhnung nach Mainz kommen sollte. Das Domkapitel schickte einen Eilboten an Reuchlin nach Stuttgart und dieser traf am 9. Oktober in Mainz ein, begleitet von dem Professor der Theologie Jakob Lempp von Tübingen und dem Obervogt von Vaihingen, Heinrich von Schilling, die ihm Herzog Ulrich zum Schutz mitgegeben hatte. Das Domkapitel machte Vorschläge zum Vergleiche, Hoogstraten ging aber nicht darauf ein, er ließ von allen Kanzeln die Konfiskation des Augenspiegels verkündigen; Reuchlin aber erklärte vor Notar und Zeugen, dass er von so ungerechten Richtern an den römischen Stul appellire, und das Domkapitel schickte einen Eilboten zum Erzbischof, der sich in Aschaffenburg aufhielt, um von ihm einen Aufschub von einem Monat zu erbitten. Als nach Ablauf der Frist der Bote nicht zurückgekehrt war, schien Hoogstraten doch zu seinem Ziele gelangen zu können. Am Morgen des 12. Oktober um 8 Uhr zog er mit seinen Dominikanern und Doktoren der Universität Löwen und Erfurt und einer großen Menschenmenge, die durch den angebotenen Ablass auf 300 Tage herbeigelockt war, nach dem Gerichtssal. Aber kaum waren sie dort angelangt, um die Verhandlung zu beginnen, so erschien ein Bote von dem Erzbischof mit dem Befehl, dass die Aburteilung noch einen Monat hinausgeschoben werden sollte, da noch ein Vergleich zu hoffen sei. Hoogstraten protestirte zwar gegen die Einmischung des Erzbischofs und appellirte an den Papst, aber die Richter entfernten sich und Hoogstraten wurde unter dem Spott der Menge allein gelassen. Reuchlin kehrte nun nach Stuttgart zurück und wartete ruhig ab, was weiter geschehen würde. Der neue Papst Leo X., ein Freund der Humanisten, übertrug durch ein Breve vom 21. November 1513 die Erledigung der Sache den Bischöfen von Speier und Worms. Der Bischof von Speier, ein junger Pfalzgraf Georg, setzte am 20. Dezember ein Gericht nieder, vor welches die Parteien auf den 30. Dezember vorgeladen wurden. Reuchlin erschien mit seinem Anwalt, Hoogstraten aber stellte nur einen Stellvertreter, weshalb auf den 20. Februar 1514 eine zweite Vorladung erlassen wurde. Hoogstraten aber ließ indessen,

Digitized by Google

auf ein Urteil der theologischen Fakultät in Köln gestützt, Reuchlins Augenspiegel am 10. Febr. öffentlich verbrennen. In Speier wurde erst am 29. März 1514 das Urteil gefällt, welches dahin lautete: der Augenspiegel sei frei von Ketzerei und der Kirche unschädlich, das Gutachten über die Judenbücher unparteiisch und war, die Ausdrücke über die Kirche ehrerbietig und daher das Lesen jener Bücher erlaubt; Hoogstraten wurde zum Schweigen und zur Bezalung der Prozesskosten von 111 Gulden verurteilt und unter Androhung des Bannes angewiesen, sich mit Reuchlin zu vergleichen. Die Dominikaner machten sich wenig aus dem zu Speier gefällten Urteile; als es in Köln angeschlagen wurde, zerfetzten sie es mit dem Degen. Um demselben eine andere Autorität entgegenzusetzen, wandten sie sich an verschiedene Universitäten, und es gelang auch wirklich, von Erfurt, Mainz, Löwen und Paris günstige Gutachten zu erhalten. Erfurt hatte sich übrigens mit aller Anerkennung über Reuchlin ausgesprochen, nur seine heftigen Ausdrücke missbilligt. An die Universität Paris hatte sich auch Reuchlin, und zwar noch vor den Kölnern, gewendet, durch Vermittlung eines dort sonst einflussreichen Freundes, des Jakob Faber Stapulensis und unter Empfehlung des Herzogs Ulrich von Württemberg und des königlichen Leibarztes Wilhelm Copus, welcher einst Reuchlins Studiengenosse in Basel gewesen war. Aber als die Kölner kamen, fanden sie an dem Beichtvater des Kaisers einen noch einflussreicheren Fürsprecher. Nach 47 Sitzungen wurde der Augenspiegel zum Feuer verurteilt und wirklich verbrannt. Die Kölner aber veröffentlichten triumphirend die Gutachten der vier Universitäten.

Reuchlin, obgleich in Speier freigesprochen, hatte doch keine Ruhe; er fürchtete, die Dominikaner möchten ihm noch nach seinem Tode den Makel der Ketzerei anhängen. Und er wollte ums Leben nicht für einen Ketzer gelten. Die Lossprechung durch den Papst schien ihm die einzige Bürgschaft dagegen, und er verfolgte daher seine Appellation an den hl. Stul mit angelegentlichem Eifer. Sämtliche Akten des Streites wurden nach Rom an den Papst mit der Bitte geschickt, die Sache one viel Geräusch und Kosten endgültig zu erledigen. Schreiben des Kaisers, des Erzbischofs von Gurk, des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, des Herzogs Ludwig von Baiern, des Markgrafen Friedrich von Baden, fünf deutscher Bischöfe, von 13 Äbten und 53 deutschen Reichsstädten unterstützten diese Bitte, indem sie zugleich für Reuchlins erbauliches Leben und Lehren Zeugnis ablegten: Der Papst Leo beauftragte mit der Untersuchung den gelehrten Kardinal Grimani, welcher alsbald Hoogstraten persönlich nach Rom zitirte, was bei Reuchlin in Betracht seines höheren Alters unterlassen wurde. Dieser wurde durch Johann von der Wick, später Syndikus in Bremen, vertreten. Derselbe hatte keine leichte Arbeit gegen Hoogstraten, der mit dem Abfall der Dominikaner vom Papst drohte und zugleich gut mit Geld versehen war. Hoogstraten erreichte wenigstens so viel, dass die gerichtliche Kommission auf 22 Richter erweitert wurde, deren Mehrzal von Seiten Hoogstratens eingefürt war. Nachdem die Kommission vier Sitzungen gehalten hatte, sollte am 2. Juli 1516, mehr als zwei Jare nach dem Speierer Spruch, in einer öffentlichen Schlusssitzung das Urteil gefällt werden. Der Vorsitzende des Gerichts, der Erzbischof von Nazareth, Benignus de Salviatis, erklärte Reuchlins Augenspiegel für unanstößig und die gegen ihn erhobene Anklage für unbegründet, die übrigen Beisitzer stimmten bei, nur einer, der Dominikaner Sylvester Prierias, der bald darauf in der Sache Luthers die bekannte Rolle spielte, stimmte dagegen. So würde der Spruch des Kollegiums zu Gunsten Reuchlins ausgefallen sein und es fehlte nur noch dessen Verkündigung. Dazu glaubte es der Papst doch nicht kommen lassen zu dürfen; es schien gefärlich, den mächtigen Predigerorden durch eine entschiedene Niederlage zu reizen und der onehin sich immermehr verstärkenden Partei der Humanisten zu einem glänzenden Siege zu verhelfen. Der Papst erließ ein Mandat „de supersedendo", d. h. der Prozeſs wurde vorläufig niedergeschlagen. Reuchlin, der gar sehr eine feierliche Lossprechung unter päpstlicher Autorität gewünscht hatte, war mit diesem Ausgange der Sache nicht zufrieden, aber er wurde entschädigt durch die große Teilnahme seiner Freunde und Anhänger.

Digitized by Google

Die Dominikaner waren ebensowenig als Reuchlin selbst mit der Niederschlagung des Prozesses gegen ihn zufrieden, und betrieben mit großem Eifer die Appellation gegen ihn in Rom. Aber nun gewann Reuchlin einen mächtigen Beschützer an dem Ritter Franz von Sickingen. Als dieser im April 1519 mit dem Exekutionsheere des schwäbischen Bundes nach Stuttgart kam, suchte er Reuchlin auf und bot ihm, der im Begriffe war, vor den Eroberern zu fliehen, seinen Schutz an, nicht nur gegen die etwaigen Gewalttaten des eingedrungenen Heeres, sondern auch gegen seine geistlichen Verfolger. Er erließ am 26. Juli 1513 ein Schreiben an Prior und Konvent des Predigerordens, und sonderlich an Bruder Hoogstraten: er höre, daſs sie den gelehrten und hochberühmten Dr. Reuchlin durch unbegründete Appellation gegen das Speierſche Urteil und unziemliche Schmähschriften zu beschädigen suchen, er stelle daher an Bruder Hoogstraten und dessen Ordensoberen das Begehren, daſs sie gemeldten Dr. Reuchlin ruhig lassen und ihm auf Grund des Speierschen Urteils Genugtuung gewären und insbesondere ihm die ihnen auferlegten Prozeſskosten von 111 Gulden binnen Monatsfrist entrichten. Die Dominikaner gerieten in Angſt und zalten zwar nicht in Monatsfrist, aber als Sickingen ein zweites Schreiben erließ und mit Beginn der Fehde drohte, schickten sie Gesandte an Sickingen und Reuchlin, dem sie die Prozeſskosten zalten und versprachen, die definitive Niederschlagung des Prozesses vom Papste erwirken zu wollen. — Wirklich richteten sie ein Schreiben an den Papst, worin sie baten, er möchte beiden Parteien ewiges Stillschweigen auferlegen, allen Ketzermeistern verbieten, den Prozeſs gegen Reuchlin jemals widerauflleben zu lassen oder ihm etwas anzuhängen. Auch entsetzte der Konvent Hoogstraten, den Hauptankläger Reuchlins, von seinen Ämtern. Die Sache schien sich ganz friedlich anzulassen und Reuchlin vollständige Genugtuung gewärt werden zu sollen. Aber die Dominikaner spielten ein doppeltes Spiel; aus Furcht vor Sickingen hatten sie scheinbar ihre Hand zur Versönung geboten, aber gleichzeitig ihre Umtriebe in Rom fortgesetzt und es zustande gebracht, daſs am 23. Juni 1520 durch einen päpstlichen Beschluſs die Speierer Entscheidung für ungültig und der Augenspiegel für ein ärgerliches, frommen Christen anstößiges Buch erklärt, dessen Vernichtung befohlen, Reuchlin zu ewigem Stillschweigen und Bezalung der Prozeſskosten verurteilt wurde. Reuchlin appellirte von dem schlecht unterrichteten Papst an den besser zu unterrichtenden, aber one Erfolg. Doch blieb er unangefochten bis an seinen Tod. Die Kölner waren zufrieden, den Sieg errungen zu haben, und verfolgten ihn nicht weiter. Reuchlin, der nach Besetzung Stuttgarts durch das Heer des schwäbischen Bundes einen Schutz und Schirmbrief für sich und sein Haus erhalten hatte, verließ noch am 9. November 1519 Stuttgart und begab sich, um in gelehrter Umgebung zu leben, nach Ingolstadt, wo ihn der Herzog Wilhelm von Baiern mit einem Gehalt von 200 Gulden am 29. Februar 1520 zum Professor der griechischen und hebräischen Sprache ernannte. Er war dort sehr gefeiert und las im größten Hörsal der Universität vor 300 Zuhörern. Doch fand er sich nicht heimisch, und als im Frühjare 1521 die Pest in Ingolstadt ausbrach, ging er fort und kehrte nach Stuttgart zurück. Die österreichische Regierung, welche darauf bedacht war, die Universität Tübingen zu heben, berief ihn dorthin als Professor der griechischen und hebräischen Sprache, gedruckte Anschläge verkündeten die glänzende neue Erwerbung, und Reuchlin las wirklich im Wintersemester 1521 bis 22, aber im Frühjare kränkelte er und begab sich mit Eintritt der besseren Jareszeit zur Erholung nach Liebenzell, wo er am 30. Juni 1523, 67 Jare alt, starb.

Litteratur: Johann Heinrich Mai, Vita Reuchlini, Durlach 1587; Mayerhoff, Reuchlin und seine Zeit, Berlin 1830; Lamey, Reuchlin, eine biographische Skizze, Pforzheim 1855; Ludwig Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871. **Kläpel.**

Reue. Das Wort „riuwen" reicht bis ins Gothische des Ulfilas zurück, wo es in der Grundbedeutung: „klagen, ächzen" vorkommt, wird von Otfried für:

Digitized by Google

„Kummer empfinden, Schmerz an den Tag legen", auch im aktiven Sinne des Beklagens, Bedauerns gebraucht, und geht im Neuhochdeutsch zu dem Sinne über, den es in der gegenwärtigen Sprache hat.

Reue ist das Gefül des Schmerzes, das im Menschen sich regt, sobald er sich bewusst wird, unrecht, unzweckmäßig oder auch nur erfolglos gehandelt, gesprochen, gewollt zu haben. Sie setzt Erkenntnis des begangenen Fehlers immer voraus und ist meist mit einem Urteil über denselben verbunden. Sie ist nicht Frucht der Erziehung oder Gewönung, beruht nicht auf Reflexion, ist an sich keine religiöse oder moralische Pflicht, sondern ein natürliches, ein unwillkürliches Gefül, und zwar ein schmerzliches, ein Gefül der Unlust, das der Mensch wider sich selbst richtet. Ihre Äußerungen können sehr verschieden sein. Die Reue des ersten Menschenpars äußert sich im Trotz, die des ersten Mörders im Verzagen, die des gefallenen Petrus in bitteren Tränen, die des Judas Ischarioth in wilder Verzweiflung; die des Saul in leichtsinnigem Hinweggehen über das Geschehene (1 Sam. 15, 24 f. 30), die des David in tiefer, demütiger Beugung vor dem Herrn (2 Sam. 12, 13. 16). Eine Verirrung muss es genannt werden, wenn man die Reue zu einem dauernden Zustand (pénitence) macht. So tat der strenge Jansenismus des Abbé de St. Cyran (Jean Duvergier de Hauranne † 1643) und seiner Schüler, welchen zwischen ihrer ernsten augustinischen Gnadenlehre und ihrer asketischen Bußzucht just das Mittelglied des fröhlichen und getrosten Glaubens an den Mittler Christus mangelte; ihre pénitents („ces Messieurs" de Port-Royal) kamen aus der Bereuung ihrer Schuld nie heraus, nie zu einer gewissen Zuversicht ihres Heils (s. das großartige Werk Port-Royal von St. Beuve, 5 Bde., Paris 1842—1859). Das entgegengesetzte Extrem vertritt der naturalistische Fatalismus, welcher die Reue für eine der größten Dummheiten des Menschen erklärt und dringend auffordert, sich von diesem Wangespenst der Religiosität zu befreien; denn wie könne der Mensch über das, was er getan, vernünftigerweise Schmerz empfinden, wenn das, was er getan, doch genau dasjenige war, was er im gegebenen Moment unausweichlich tun musste! Wenn diese Anschauung wenig Aussicht hat, jemals die herrschende zu werden (naturam furca expellas, tamen usque recurret), so ist doch ihr zerstörender Einfluss auf die Volksmoral unverkennbar.

Im dogmatischem Sprachgebrauch ist die Reue (contritio) ἡ κατὰ θεὸν λύπη 2 Kor. 7, 10, das Schmerzgefül, welches aus der Erkenntnis, Gott durch die Sünde beleidigt zu haben, Ps. 51, 6, hervorgeht. Diese contritio wird von der attritio genau unterschieden, als welche nur das Übel, die Strafe, die schlimmen Folgen der Sünde empfindet. Conf. Aug. art. XII. erscheint sie als altera pars poenitentiae: „contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato"; vgl. Apol. V. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, aus welcher Zerrüttung und Verwirrung die Lehre von der Buße durch die Reformation zu ihrem waren evangelischen Sinne hergestellt wurde. Nur daran sei erinnert, dass die Reue, wenn auch ihre tägliche Widerholung vom Christen gefordert wird, doch stets nur einen Durchgang bildet, dass die schmerzliche Gefülserregung durch einen Willensakt abgelöst werden muss, mit welchem der Christ die Sünde von sich stößt und gläubig der Gnade Gottes sich übergibt. Wo es zu diesem Willensakt nicht kommt, bleibt die Buße unvollständig, die Reue unfruchtbar und vergeblich. Unevangelisch und insbesondere der Taufgnade abträglich erscheint es auch, wenn, wie vom Methodismus geschieht, ein bestimmter Grad des Bußschmerzes als notwendig zur Erlangung der Vergebung festgesetzt, und vollends, wenn auf gewisse äußere Zeichen und Geberden der Reue gedrungen wird. Ein ängstlich-gesetzliches Wesen im besten, im schlimmen Fall Heuchelei und Selbstbetrug sind die Folgen dieser menschlich ausgeklügelten Methode, die an die Stelle der evangelischen Heilsordnung sich drängen will. Was dabei namentlich außer Acht bleibt, ist die große Verschiedenheit der individuellen Naturen und ihres Gefülslebens, sowie des Maßes der vorausgegangenen Versündigung (vgl. Dorner, Christl. Glaubensl. II, S. 727 ff.). Um die ware und heilsame Reue muss der Christ bitten; sie ist wie alles, was

Digitized by Google

zur Bekehrung oder zum Beharren in der Gnade dient, eine Gabe und Wirkung des heiligen Geistes.

Reue nennen wir auch die Unlust, die uns befällt, wenn wir unsere guten Absichten vereitelt sehen, wenn wir Arbeit und Mühe umsonst aufgewendet haben. Bei uns wird dies Gefül selten ganz frei von dem Bewußtsein bleiben, daß wir unseren Mißerfolg doch irgendwie auch selbst verschuldet haben, und die Vorwürfe, die wir anderen deshalb machen, oder die Klagen, die wir gegen widrige Umstände und Verhältnisse erheben, sollen durch diese Erkenntnis immer gemildert werden. Wo wir aber uns wirklich rein wissen, soll uns die für etwas Gutes unternommene Anstrengung eben nicht gereuen, geschweige denn der Unmut, den wir empfinden, uns entmutigen, oder von Verfolgung richtiger Ziele abschrecken.

In diesem letzterwänten Sinne spricht die Schrift an etlichen Stellen von Gottes Reue; denn in welchem Sinne sie schlechthin vom Wesen Gottes ausgeschlossen sei, wird 4 Mos. 23, 19; 1 Sam. 15, 29; Ps. 110, 4 (Hebr. 7, 21); Jerem. 4, 28; Ezech. 24, 14; Röm. 11, 29 zum Überfluss bezeugt.

Die Aussagen, welche hier in Betracht kommen, teilen sich in solche, wo es heißt, daß Gott etwas, das er schon getan, mit dem Gefül der Reue ansehe: 1 Mos. 6, 6 die Erschaffung des menschlichen Geschlechtes und 1 Sam. 15, 11. 35 die Einsetzung Sauls zum König; nnd in solche, wo Gott von einem Strafbeschluß zurückkommt und absteht: 2 Mos. 32, 14; Ps. 106, 45; Jer. 18, 8. 10; 26, 3. 19; 42, 10; Joel 2, 13 f.; Amos 7, 3. 6; Jona 3, 9 f.; 4, 2. Die Ebioniten (s. Bestmann, Gesch. d. chr. Sitte II, 1, S. 68) erklärten diese Stellen für Interpolationen Satans; spätere Exegeten suchten das Bedenkliche solcher anthropopathisch klingenden Wendungen durch künstliche Deutung zu beseitigen. Die richtige Lösung hängt davon ab, welchen Begriff man von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Willens hat. Faßt man dieselbe als eine starre Unbeweglichkeit, so hebt man gerade Gottes ethische Sichselbstgleichheit auf. Bliebe Gott den im Menschen vorgehenden Änderungen gegenüber unbeweglich, hätte die Bekehrung des Sünders z. B., oder der Abfall des Frommen keinen Einfluss auf Gottes Verhalten zu ihnen, so wäre Gottes Verhalten eben kein ethisch mit sich übereinstimmendes. Die heilige Schrift aber widerspricht dieser deistischen Auffassung durchweg. Gottes Identität mit sich ist eine sittliche, lebendige; die freie Menschenwelt, indem sie sich so oder anders zu ihm stellt, wird auch von ihm entsprechend behandelt; Gott läßt sich in seinem geschichtlichen Tun von der Menschen Tun bestimmen (Dorner a. a. O. I, S. 443 ff.). Menschlich ist der Ausdruck für diese Warheit in den angefürten Stellen. Es gibt aber für die göttlichen Affekte keine anderen als vom Menschen hergenommmene Bezeichnungen. Um sie zu verstehen und gotteswürdig zu deuten, brauchen wir nur den ihnen anklebenden irdischen Beigeschmack zu entfernen. Die Reue Gottes ist seine Unzufriedenheit mit der Entwicklung der Menschen überhaupt, 1 Mos. 6, 6, mit der Haltung Sauls insbesondere 1 Sam. 15; und an den übrigen Orten bedeutet sie onehin nur seine Bereitwilligkeit, sein Verhalten dem menschlichen anzupassen, ein bereits ausgesprochenes Gericht unvollzogen zu lassen, wenn die Drohung schon ihren Zweck erreichte, oder ein zugesagtes Gut zurückzunehmen, wenn die Verheißung wirkungslos blieb. Nur eine ganz äußerliche und mechanische Fassung des Gottesbegriffes kann sich daran stoßen. **Karl Burger.**

Reuß, kirchlich-statistisch, s. Thüringen, kirchlich-statistisch.

Reuter, Quirinus, Schüler und Nachfolger des Zachar. Ursinus in Heidelberg. Geboren zu Mosbach in der Kurpfalz am 27. Sept. 1558, erhielt er seine Ausbildung in dem Pädagogium (Gymnasium) und darauf in dem Sapienzkollegium, einer theologischen Erziehungs- und Unterrichtsanstalt in Heidelberg. Ursinus war Ephorus dieser Anstalt; er, Boquinus, Zanchius und Tremellius waren Reuters Lehrer, der so außerordentliche Fortschritte machte, daß er schon 1577 unter dem Vorsitze Boquins Thesen aus dem Galaterbrief zu einer theo-

Digitized by Google

logischen Disputation verteidigte. Es war indessen die letzte Disputation, welche die reformirten Theologen in Heidelberg hielten. Friedrich III. war am 26. Oktober 1576 gestorben, sein Sohn und Nachfolger Ludwig VI., dem lutherischen Bekenntnisse zugetan, ersetzte die Reformirten auf den Kanzeln, in den Schulen und Lehranstalten durch Lutheraner. Sogar die Stipendiaten des Sapienzkollegiums wurden zum Aufgeben ihrer Konfession aufgefordert, und, als sie sich dessen weigerten, entlassen (Septemb. 1577). Doch erhielt Reuter ein Stipendium in dem Dionysianum, einer „Herberge vor arme Schuler". Als aber seine Lehrer von Johann Casimir nach Neustadt an die neugegründete Hochschule berufen wurden, begab sich auch Reuter, durch einen Brief des Tossanus eingeladen, dahin im Frühjar 1578. Er predigte über die Auferstehung und hielt im August eine philosophische Disputation über die Seele. Ende des folgenden Jares kam Karl Oslevius, ein früherer Schüler Ursins und zuletzt bei Andreas Dudith in Breslau Erzieher von dessen ältestem Sone, nach Neustadt. (Vgl. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, 1860, Bd. II, S. 320 ff. 344 ff.). Als er Dudith verließ, wendete sich der letztere um einen Nachfolger an Ursinus, denn nur einen Schüler desselben wolle er haben, und Oslevius habe Reuter vorgeschlagen. Ursinus war mit dem Vorschlag einverstanden, Reuter nahm den Ruf an und erhielt vom Pfalzgrafen den erbetenen Urlaub. Dudith war in Breslau der Mittelpunkt eines auserwälten Kreises von Männern, zu welchem Nikol. Rehdiger III, Jakob Monau, Siegfried Rybisch und später auch Crato gehörten. Früher Anhänger Melanchthons folgten sie jetzt der Fahne der Reformirten, beargwont und heftig angegriffen von den lutherischen Geistlichen. Ursinus, selbst ein Breslauer, gab seinem geliebten Schüler, als sich derselbe 1580 auf den Weg nach Breslau machte, Rat und Warnungen mit, insbesondere widerriet er ihm, dort am heil. Abendmal teilzunehmen. Gegen Dudith selbst sprach sich Ursinus auf eine bezügliche Anfrage dahin aus, im Verhinderungsfalle sei die Teilnahme erlaubt, wenn man die falsche Lehre nicht billige und offen seinen Glauben bekenne. Hatte sich Dudith neben astronomischen und medizinischen Studien auch schon vorher mit Theologie beschäftigt und die Schriften von Ursinus, Beza, Zanchius u. a. gelesen, so wurde er doch jetzt durch den jugendlichen Verehrer Ursins erst recht für diesen gewonnen. Überhaupt wurde Reuter der Vertraute seiner Gedanken, der Teilnehmer seiner Arbeiten; er war mit allen seinen Händeln bekannt und konnte alle seine Papiere benützen. Reuter gab daher auch bald nach Duditbs Tode (1589) dessen Orationes mit einer Vita heraus, Offenbach 1590, 4°, und übernahm die Rechtfertigung des vielfach angefochtenen Mannes, dessen Schwankungen — er neigte eine Zeit lang bedenklich zu den Unitariern — aber auch dessen Umkehr er darlegte. Dudith stand auch damals im Verkehr mit Laelius Sozinus, dessen Schrift de baptismo er las; allein er konnte mit Sozinus nicht übereinstimmen und beauftragte Reuter, in seinem (Duditbs) Namen eine Resutationsschrift zu verfassen; in derselben wird nicht bloß die reformirte Lehre von der Prädestination und der Perseveranz der Gläubigen, sondern auch die Trinitätslehre verteidigt.

Zwei Jare war Reuter in Breslau, mannigfach angeregt und selbst anregend. Melch. Adam schreibt ihm in dieser Zeit auch die Verabfassung der Schrift De significatione cometarum zu, die durch den Kometen von 1577 veranlasst wurde, der die Gemüter in Unruhe versetzte. Nach Gillet a. a. O. II, S. 308 f. ist sie von Dudith und herausgegeben von Joh. Mich. Brutus. Auf Befehl Johann Casimirs wurde Reuter durch einen Brief Tossans schon im Frühjar 1582 nach Neustadt zurückgerufen, Ursinus bot ihm einstweilen sein Haus an. Die Abreise verzögerte sich indessen fast ein Jar. Dudith ließ seinen jungen Freund nur ungern ziehen; er versah ihn reichlich mit Mitteln und versicherte ihn seiner beständigen Freundschaft. Reuter blieb auch mit dem Breslauer Freundeskreise in steter Verbindung und mehrmals wurden von dort Jünglinge zu ihrer Ausbildung nach Heidelberg geschickt.

Als Reuter nach Neustadt zurückkam, traf er Ursinus nicht mehr am Leben; er war kurz vorher, am 6. März 1583, gestorben. Dudith machte es dem Schüler

Digitized by Google

zur heiligen Pflicht gegen Ursinus, für eine dessen Namen würdige Ausgabe seiner Werke zu sorgen. Joh. Junginz gab zwar schon 1584 zwei Bände lateinischer Schriften heraus; aber die Breslauer Freunde waren mit dieser Ausgabe sehr wenig zufrieden (Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, 1857, S. 456 f.), und Reuter gab daher 1613 in drei Foliobänden, in denen auch Einiges von ihm selbst enthalten ist, die Werke Ursins heraus.

Reuter half anfangs in Neustadt aus durch Erteilung von Lektionen und durch Predigen. Als nach Kurfürst Ludwigs Tod (12. Oktober 1583) Tossanus nach Heidelberg berufen wurde, bot Joh. Casimir jenem die dritte Pfarrstelle in Neustadt an; er beschäftigte sich indessen mit litterarischen Arbeiten. Aber 1584 finden wir ihn bei der zwischen den Lutheranern und Reformirten veranstalteten Disputation als Opponenten des Jak. Grynäus (G. Struvens Pfältz. Kirchen-Historie, 1721, S. 480). Bald darauf wurde Reuter Lehrer am Pädagogium, noch in demselben Jare Pfarrer in Bensheim, später in Neuhausen bei Heidelberg. 1590 bekam er die zweite Lehrerstelle am Sapienzkolleginm, übernahm dann aber 1593 die Pfarrstelle an der reformirten Ägidienkirche in Speier, bis er 1598 an David Pareus Stelle Ephorus im Sapienzkollegium wurde, ut γνήσιος Ursini discipulus. 1601 wurde Reuter Doktor der Theologie und 1602 nach dem Tode Tossans auf ausdrücklichen Wunsch des Kurfürsten Friedrich IV. Professor für die alttestamentliche Theologie an der Universität. So ging in Erfüllung, was ihm Ursin beim Weggang nach Breslau gesagt hatte: „Ich sage dir dasselbe, was mir Philipp Melanchthon beim Scheiden von Wittenberg sagte: Auf dieser Erde wirst du mich nicht wider sehen. Daher ermahne ich dich, ernstlich und fleißig dem Studium der Theologie obzuliegen und dich zu bestreben, dass du mir einst nachfolgest". Die Bedeutung Reuters ging darin auf, Ursins Nachfolger zu sein. Seine schriftstellerische Wirksamkeit ist nicht von besonderer Bedeutung, aber er ist einer der bedeutendsten, welche die Ideeen eines Ursinus und seiner Mitarbeiter in die Gemüter der studirenden Jugend einpflanzten und das reformirte Bekenntnis in der Pfalz befestigten (vgl. Häusser, Geschichte der Rhein. Pfalz, 1856, Bd. 2, S. 203).

Große Arbeitslast und häusliche Trübsal rieben vor der Zeit Reuters Kräfte auf. Nachdem er sich in recht erbaulicher Weise auf sein Ende vorbereitet hatte, starb er am 22. März 1613, noch nicht 55 Jare alt, mit den Worten: „Ich bin ein Kind des Lebens".

Schwab in dem unten angefürten Werke gibt ein Verzeichnis der Schriften Reuters. Außer den bereits genannten sind besonders zu erwänen: Censura catecheseos Heidelbergensis; Diatriba de Ubiquitate; Tractatus de ecclesia; Aphorismi Theologici de vera Religione; Dissertatio de *δικαιώματι* legis in Christo et Christianis ad Rom. VIII; De cultu Dei naturali; De lege morali non abrogata; De problemate: Utrum inter ecclesiam Lutheranam et Pontificiam sit speranda conjunctio?; De reformatione ecclesiae; Commentarius in Obadiam prophetam una cum illustriorum quorundam de Messiae persona et officio vaticiniorum explicatione. Ferner ist zu bemerken: Oratio de vita et morte Johannis Casimiri, 1592; Jubilaeum primum collegii sapientiae, 1606. Außer einigen Schriften anderer Gelehrter gab er noch heraus: Hieron. Zanchii commentar. in epistolas Pauli ad Philippenses, Colossenses et Thessalonicenses mit eigenen Zusätzen.

Quellen: Simon Stenius, Oratio parentalis in obitum Dni Quir. Reuteri, 1613. Darnach die folgenden: Melch. Adam, Vitae clar. vir., Francof. 1706 fol., p. 390 sqq.; Freher, Theatrum viror. clar.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon; Iselin, Historisches Universal-Lexikon; Jo. Schwab, Quatuor seculorum syllabus Rectorum in academia, Heidelb. 1786, 4°, p. 208 sq. **Joh. Schneider.**

Reuterdahl, Henrik, Doktor der Theol., Erzbischof von Schweden, angesehener Kirchenhistoriker. In Malmö den 10. Sept. 1795 als Kind armer Eltern geboren, stand er durch seine Mutter, die Tochter eines schonischen Bauern, in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem eigentlichen Volke, welchem er sich sein Le-

Digitized by Google

den lang innig verwandt fühlte, und dessen schlichte, tatkräftige Gediegenheit einen Grundzug seiner Persönlichkeit bildete. Elf Jare alt sah er sich verwaist und hilflos; aber „gute Menschen", wie er selbst sagt, nahmen sich des wißbegierigen Knaben an, sodaß er außer der nötigsten Pflege auch ferner den auf die Universität vorbereitenden Schulunterricht genießen konnte. Jedoch blieb seine Jugend eine entbehrungsvolle; und nur unter den größten Anstrengungen, welche zwischen der Sorge für seinen Unterhalt und den eifrigsten Studien geteilt waren, gelangte er im J. 1817 zu seinem nächsten Ziele, nämlich der Erwerbung der Magisterwürde auf der Universität Lund. Er war ein Jüngling, der durch seine ungewönlich vielseitigen und gründlichen Kenntnisse, sowie seine Begeisterung für ideale Zwecke große Hoffnungen erweckte, weshalb der Professor Ahlman ihn an die Universität zu fesseln suchte. So wurde er denn schon in dem genannten Jare zum Docenten an dem dortigen theologischen Seminar ernannt, wo er insbesondere in den orientalischen Sprachen unterrichtete, im J. 1824 zum außerordentlichen Adjunkten in der theologischen Fakultät, zwei Jare darnach zum Präfekten des Seminars, einer Stellung, mit welcher ein ländliches Pfarramt verbunden war*). Im J. 1830 erhielt er das theologische Doktorat, und wenige Jare nachher das Amt des ersten Adjunkten der Theologie, womit zugleich anstatt des bisherigen ein anderes einträglicheres Pastorat der Nachbarschaft ihm übertragen wurde. Im J. 1838 ward er Ober-Bibliothekar der Universitäts-Bibliothek, um deren zweckmäßige Ordnung er sich schon vorher verdient gemacht hatte, während er ihre Schätze für sich selber im weitesten Umfange ausbeutete. Jedoch konzentrirte er sich bald, sodaß Kirchen- und Dogmengeschichte fortan sein eigentliches Arbeitsfeld wurden.

Die Impulse zu tieferer theologischer Ausbildung und Befestigung erhielt er vom Auslande her. Namentlich war es Schleiermachers Glaubenslehre, welche schon auf des Jünglings empfänglichen und bildsamen Geist den mächtigsten Einfluß übte, und ihn ebensosehr gegen den rationalistischen Unglauben, welcher auch in die schwed. Kirche eingedrungen war, als gegen eine tote Kirchlichkeit schützte. Er eignete sich zugleich die dialektische Methode und den Gedankengang des deutschen Meisters an, sodaß sich auch in späteren Jaren, bei der Auffassung der wichtigsten Lebensfragen, die Nachwirkung Schleiermacherscher Anschauungsweise bei ihm nicht verkennen ließ. Indessen war es sein geschichtlicher Sinn, welcher es ihm unmöglich machte, der genannten Glaubenslehre in ihren Einzelheiten beizustimmen. Reuterdahl ist im wesentlichen dem Bekenntnis der Kirchenlehre sein Leben lang treu geblieben, fur aber immer fort, mit der deutschen Wissenschaft, ihren Kämpfen, ihrer ganzen Entwickelung, in lebhafter und fruchtbarer Berürung zu stehen. Im J. 1835 unternahm er eine längere wissenschaftliche Reise nach Deutschland, auf welcher er mit einer Anzal der angesehensten Theologen und anderer Gelehrten in nähere Verbindung trat.

Alle ihm verliehenen reichen Gaben widmete er seinem Berufe als akademischer Lehrer. Viele Geistliche des südlichen Schwedens, besonders in dem Stifte Lund, gedenken seiner mit dankbarer Verehrung und Liebe, zumal er auch im persönlichen Verkehr den Jünglingen gern aus der Fülle seines Wissens mitteilte und sie zu eifriger Arbeit für das Reich Gottes anregte.

Mit dieser akademischen und jener ihm zugleich obliegenden, sehr ernstlich geübten seelsorgerlichen Tätigkeit begann R. frühe auch die litterarische zu verbinden. Gemeinschaftlich mit seinem geistvollen Kollegen J. H. Thomander (nachherigem Bischof von Lund), auch Bergquist u. a. gründete er die „Theologische Quartalschrift" (1827), und blieb fortwärend die eigentliche Seele dieses wissenschaftlichen Unternehmens, welches durch warhaft freisinnigen Geist und Mannig-

*) Diese Einrichtung besteht von Alters her sowol in Lund als in Upsala, und bezeichnet die innige Verbindung, die zwischen der theologischen Fakultät und der Kirche stattfindet. Übrigens steht dem Professer ein „Komminister" zur Seite, welcher einen großen Teil der pastoralen Amtsobliegenheiten übernimmt.

Digitized by Google

faltigkeit der behandelten Fragen, sowie durch den hier gewärten Überblick, auch über die Litteratur des Auslandes, großes Interesse erregte. Hier lieferte er auch schon einige Proben seiner Vorstudien zu der großen Aufgabe, die er sich aus innerstem Berufe gestellt hatte. Jedoch erst im J. 1838, nach vieljärigen fleißigen Forschungen und Quellenstudien, trat er mit dem grundlegenden Teile seiner Arbeit hervor: „Svenska kyrkans historia. Af Dr. H. Reuterdahl. Första bandet", (Geschichte der schwedischen Kirche von Dr. Henrik Reuterdahl. Erster Band. Lund, Kopenhagen und Christiania 1838, 524 S. gr. 8° *). Den Gesichtspunkt, aus welchem er die Entstehung und Entwickelung der heimatlichen Kirche von ihren Anfängen bis zur Neuzeit darzustellen beabsichtigte, und welcher den wirklich ans Licht getretenen Bänden des Werkes ihre eigentümliche Färbung gegeben hat, bezeichnet R. im Vorworte mit folgenden Worten: „Die Geschichte einer Volkskirche muss zu gleicher Zeit politisch und kirchlich sein. Sie kann nicht umhin, die Statsverhältnisse zu berüren, da sie eben nachweisen soll, wie die Religion aller Religionen, das Christentum, an ein Volk und einen Stat, sei es plötzlich, sei es allmählich, herangekommen ist, wie es sich die Hingebung desselben erworben, oder über seine Untreue zu trauern gehabt hat. Und eigentümliche Verhältnisse können es mit sich bringen, dass dieses Hereinziehen des Politischen einen nicht unbedeutenden Umfang, eine gewisse Ausfürlichkeit in Anspruch nimmt. Findet z. B. ein besonders inniger Zusammenhang zwischen dem Bürgerlichen und dem Kirchlichen statt, sind beide nicht durch eine bestimmte Grenze geschieden, durchdringen sie einander in der Weise, dass nicht jedes seinen eigenen Kreis, sein eigenes, organisches Ganzes ausmacht, sondern beide zusammen gemeinsame Organe haben und ein gemeinsames Leben füren (was zwar in gewissem Sinne immer und überall der Fall ist, aber doch mehr oder weniger stattfinden kann), alsdann ist eine größere Ausfürlichkeit bei der Darstellung des Politischen notwendig. Diese Notwendigkeit erweist sich stärker im Mittelalter, als in der neueren Zeit. Hier haben sich die Elemente mehr gesondert. Sie haben zwar nicht aufgehört, auf einander zu wirken, sie sind noch immer, wie sie es von jeher waren, Elemente, also nicht unabhängige, für sich bestehende Organismen; aber in der herrschenden Ansicht, und hierdurch einigermaßen auch in der Wirklichkeit, erscheinen sie doch als solche, und können daher in der Darstellung gleichfalls als solche vorgefürt werden. — Wenn die Statengeschichte beides, Stat und Kirche, in Betracht zieht, aber vorzugsweise doch den ersteren abspiegeln muss, so hat die Kirchengeschichte die nämliche Aufgabe, freilich mit hauptsächlichem Ansehen auf die zweite". Reuterdahl verhehlt aber auch nicht, durch ein anderes, im Grunde fremdes Interesse mit bestimmt worden zu sein. „Kann ein politisches Moment, das mit einem kirchlichen näher oder ferner zusammenhängt, durch eine neue Untersuchung ein neues Licht erhalten, alsdann steht eine solche wol nicht an einer ganz und gar unrechten Stelle, wenn sie ihren Platz in einer Arbeit gefunden hat, die vorzugsweise mit kirchlichen Dingen sich beschäftigen will". Hier zugleich mit den Vorzügen des Werkes, welches die Lebensarbeit des Mannes ward und blieb, auch die Schwäche desselben angedeutet. Der kirchliche Stoff ist allzusehr mit weltlich-politischem durchzogen, ja überladen und dadurch verdunkelt. Reuterdahl, von Liebe zu seinem Vaterlande durchdrungen und von den großen Erinnerungen der Geschichte desselben erfüllt, war vorwiegend Urkundenforscher. Tatsachen auch aus weniger beachteten Quellen ans Licht zu ziehen und durch die Resultate angestrengter Untersuchung die geschichtliche Warheit im einzelnen wie im ganzen festzustellen, daran hatte er seine Freude, darauf war sein gewissenhaftes Streben gerichtet. Diese Treue im kleinen, diese durchgehende Zuverlässigkeit des Berichterstatters entschädigt einigermaßen für den Mangel anschaulich gruppirender, warmer und erwärmender Schilderung von Zeiten, Zuständen und

*) Einen beträchtlichen Teil dieses ersten Bandes hat Mayerhoff u. d. T.: H. Reuterdahl, Ansgar oder der Anfangspunkt des Christenthums in Schweden, Berlin 1838, in deutscher Übersetzung herausgegeben.

Digitized by Google

Persönlichkeiten. Jedenfalls liegt der Reiz seiner Geschichtserzälung nicht auf der Oberfläche, und ihr Hauptverdienst dürfte darin bestehen, zukünftigen Kirchenhistorikern ein wolgesichtetes Material zu liefern und als sichere Führerin zu dienen. Gewiss muss man bedauern, dass Reuterdahl nur wenig über die Hälfte seines großangelegten, aufs beste vorbereiteten Planes zur Ausführung gebracht hat. Nicht einmal König Gustavs I., des königlichen Reformators Geschichte, hat er zu ihrem Abschlusse führen können *). Die vielfach unterbrochene Arbeit an diesem großen Werke begleitete ihn durch die verschiedenen, wechselvollen Abschnitte seiner Lebenszeit.

Im J. 1844 ward Reuterdahl ord. Professor der Theologie, in welcher er sich aber keineswegs auf das geschichtliche Fach beschränken wollte. Davon zeugt u. a. der Umstand, dass er schon im J. 1837 eine „Encyklopädie der Theologie" herausgab, in welcher er sich an Schleiermacher nahe anschloss. Die Zeit seiner Lehrtätigkeit, welche mit der erwänten Beförderung nicht einen neuen Aufschwung nahm, vielmehr bald zu Ende gehen sollte, wird ungeachtet der glänzenden Stellungen, welche an ihre Stelle traten, dennoch als die goldene Zeit Reuterdahls, des Theologen und des Mannes der Wissenschaft, bezeichnet. Hatte er doch von seinem Berufe als Professor eine sehr hohe Ansicht. Er erblickte seine Aufgabe darin, eine Geistlichkeit heranzubilden, welche durch eine warhaft geistliche Gesinnung, durch Begeisterung für das Reich Christi, durch gründlich theologische und allgemeine Bildung, sich unter dem Volke aller Stände als Licht und Salz bewären könne. „Auch unsere alte Heimat" — sagte er — „bedarf so gut wie andere Länder der Verjüngung. Wir wissen aber nicht, wie diese anders zuwege zu bringen sein könnte, als durch eine Geistlichkeit, welche ein Verständnis dieser Zeit und ihrer Forderungen hat, aber ebensowenig, wie eine solche Geistlichkeit aufkommen soll, es sei denn durch eine bessere Bildung, welche vor Allem auf der Universität muss gewonnen werden. Darum ist unser Wahlspruch: man mache die Universität so tüchtig, so vollständig, so wirksam wie möglich, und innerhalb derselben nehme man insbesondere der Theologie war, um ihrer selbst und um der Geistlichen willen, deren Tüchtigkeit eine Bedingung ist für das religiös-sittliche Gedeihen der Nation, also ihr wares Wolergehen".

Aber so warm auch Reuterdahls Herz für die akademische Wirksamkeit schlug, so schwer es ihm fallen mochte, die Arbeit an dem begonnenen litterarischen Unternehmen jedenfalls fortan sehr einschränken zu müssen, so große Anerkennung er gerade als Mann der Wissenschaft genoss **), dennoch glaubte er einem höheren Rufe folgen zu müssen, als sich die staatsmännische Laufban ihm öffnete. Das praktische und administrative Geschick, und die Pflichttreue, die er bisher als Mitglied des Konsistoriums bewiesen hatte, das herzliche Vertrauen, das die Geistlichen des Stiftes zu dem verehrten Lehrer und Freunde hegten, hatte die Wirkung, dass er im J. 1844 zum Abgeordneten des Stiftes für den damals nach Stockholm einberufenen Reichstag erwält wurde. Und auch hier bewärte er unter den mancherlei, teilweise von dem kirchlichen Gebiete weit abliegenden Verhandlungen die Klarheit seines Urteils, die Wärme seines Patriotismus, dazu seine große Pflichttreue und warhaft elastische Arbeitskraft in solchem Grade, dass, nachdem er im Jare 1845 zum Dompropsten in Lund ernannt worden, er auch zu den nachfolgenden ständischen Reichstagen durch die Stimmen der dortigen Geistlichkeit wider und wider erkoren wurde. Unbedingter Freund einer solchen

*) Von dem zweiten Bande erschien die erste Hälfte 1843 (mit einem Anhange über die Ältesten schwedischen Siegel. Ein Beitrag zur schwed. Kultur- und Kunstgeschichte, 309 S.), die zweite Hälfte 1850, 672 S.; die erste Hälfte des dritten Bandes (Schweden unter der Calmar-Union) 1863, 521 S., die zweite Hälfte 1863, 574 S.

**) Kurz nach der Herausgabe des ersten Bandes seiner schwedischen Kirchengeschichte wurde er zum Mitgliede der Stockholmer kgl. Akademie für Geschichte und Altertumskunde, der wissenschaftlichen Akademie zu Upsala, der physiographischen Gesellschaft zu Lund, und im Laufe der Zeit, einer Anzal litterarischer und bürgerlicher Gesellschaften, auch im Auslande ernannt. Seit 1852 gehörte er auch dem Kreise der „Schwedischen Akademie" an.

Digitized by Google

Entwickelung, welche aus dem geschichtlich Gegebenen, dem Bestehenden erwächst, blieb er, sowol bei Fragen des bürgerlichen als des kirchlichen Lebens, der entschiedenste Verfechter der konservativen Prinzipien. Freilich hatte er sich früher, da er sich mehr in der idealen Gelehrtensphäre bewegte, über einzelne Punkte anders, nämlich freisinniger erklärt; jedoch mußten Alle, die seinen durchaus ehrlichen Charakter kannten, ihm das Zeugnis geben, daß die Vota, die jetzt der Mann des energischen Handelns abgab, Früchte einer in ernsten inneren Kämpfen gewonnenen persönlichen Überzeugung waren. Hiermit soll indes keineswegs gesagt sein, daß er immer das wolverstandene, von dem statlichen zu unterscheidende evangelisch-kirchliche Interesse vertrat. Dies gilt insbesondere von seiner Tätigkeit, die er wärend der Jare 1852—1855 als Chef des Kultus-Ministeriums (als „Ekklesiastik-Minister") entwickelte. Es war eine Zeit, in welcher, zum teil von außen (namentlich im Süden des Landes durch Emissäre der schottischen Freikirche) angeregt, hier und dort sich eine religiöse Erweckung kundgab, welche auch außerhalb der gesetzlich kirchlichen Anstalten und Formen Befriedigung für ihr Erbauungs- und Gemeinschaftsbedürfnis verlangte. Damals traf nun Reuterdahl kirchenregimentliche Zwangsmaßregeln, auf Grund alter, nicht mehr zeitgemäßer Verordnungen (insbesondere des Konventikel-Verbotes von 1741), welche er später selbst wider zurücknehmen mußte. Die ihn dabei bestimmende Anschauung und seine Behandlung solcher Fragen ging aus einer, im tiefsten Grunde kirchlichen Gesinnung hervor, welcher die schwedische Kirche als ein organisches Ganzes über Alles wert und teuer war. Er betrachtete es als seine Aufgabe, die Einheit dieser Kirche, und zwar se. Daf. zum Heil von Millionen Seelen und zum Schutze gegen religiöse Verwirrung, Spaltung und Auflösung, mit allem Nachdruck zu behaupten. Daß in manchen Kreisen des Volkes, wo man sich in seinen heiligsten Bedürfnissen und Ansprüchen gekränkt fülte, Mistrauen, ja Erbitterung gegen eine solche Kirchenleitung erwachte, daß man den Träger derselben aufs ungerechteste als einen Rationalisten, Ungläubigen u. dgl. beurteilte, darf uns nicht wundernehmen. Es zeigte sich indes bald, wie im ganzen sein Ansehen durchaus nicht gelitten hatte, vielmehr nur gestiegen war.

Als im J. 1855 der alte Bischofsstul Lund erledigt wurde, fiel die Neuwal auf Reuterdahl, als den unbedingt hiefür geeignetsten Mann. So trat er denn von den Regierungsgeschäften wider zurück. Aber auch dieses war nur eine Sprosse der Leiter, welche ihn alsbald zu der höchsten kirchlichen Würde emporführen sollte. Im J. 1856 starb der Erzbischof Dr. Wingaard, an dessen Stelle der König den ihm wolbekannten, erst jüngst gewälten, Lunder Bischof berief. Mit der erzbischöflichen Würde wurde ihm zugleich das Amt des Prokanzlers der Universität Upsala übertragen. Hier nahm er nunmehr seinen Wonsitz. Und in kurzer Zeit gelang es ihm, namentlich das volle Vertrauen der akademischen Professoren und Docenten, welchen er bisher persönlich ferne gestanden hatte, zu erwerben, da er die Interessen der ersten Hochschule des Landes, wie kaum ein Anderer, zu würdigen verstand, er, der ebenso gründlich als vielseitig gebildete, hervorragende Gelehrte. Aber auch als Oberhirte, insbesondere des großen Upsaler Stiftes, bewärte er sich. Wärend der vierzehn Jare, die er diesem hohen Amte widmen durfte, hat er mit heiligem Ernste und jugendlicher Unverdrossenheit nicht nur die mannigfachen Obliegenheiten seines hohen Amtes im großen und ganzen treulich wargenommen, sondern auch den einzelnen Gemeinden, Geistlichen, Lehrern, die eingehendste Teilnahme und Fürsorge gewidmet. Als Ephorus des gesamten, sowol höheren als Volks-Schulwesens übte er allerdings manchmal strenge Zucht, jedoch so, daß sein väterliches Wolmeinen sich dabei nicht verleugnete.

In die Zeit seiner erzbischöflichen Verwaltung fiel jene eingreifende Verfassungsreform, welche schon unter dem vorigen Könige, Oskar I. (1844—1859) geplant, auch von diesem selbst begünstigt war, damals aber vom Adel und der Geistlichkeit widerholt abgelehnt worden war, sowie denn auch Reuterdahl nichts weniger als sympathisch für sie gestimmt war. Am 7. und 8. Dezember 1865 aber wurde die widerum von der Regierung vorgelegte neue Reichstagsordnung angenommen, nach welcher fortan die Geistlichkeit („der Priesterstand") aufhören

Digitized by Google

sollte, als solche einen integrirenden Bestandteil des Reichstages zu bilden. Die Reform erhielt im Juni 1866 die königliche Bestätigung. Als Wortführer der schwedischen Geistlichkeit mußte Reuterdahl schweren Herzens die alte Ordnung, welche ihm bisher als Hort des bürgerlichen und kirchlichen Wohles gegolten hatte, mit zu Grabe tragen. Er ordnete seine persönliche Ansicht und Vorliebe dem Allgemeinen unter. „Der Mann im Silberhar" — so spricht eine Stimme aus jenen Tagen — „erschien wie ein Bild der alten Zeit, welche ernst und gelassen der neu aufgehenden Zeit ihre Hand reicht". Im September 1868 hielt er, gemäß der neuen Ordnung der Dinge, die erste allgemeine Synode, welche bei den Teilnehmern tiefe Eindrücke zurückließ.

Seine mannigfachen, bis in den letzten Abschnitt seines Lebens sich fortsetzenden Verdienste wurden auch durch die größten äußeren Auszeichnungen anerkannt. Schon 1849 zum Ritter des kgl. Nordsternordens ernannt, wurde er in den folgenden Jaren widerholt und jedesmal ehrenvoller dekorirt. Diese Auszeichnungen hatten für ihn, welcher allem Prunke abhold war, ihren Wert besonders nur als Pfänder des Wolwollens, ja der Freundschaft, welche der reich begabte König Karl XV. (1859—1872) ihm bis ans Ende bewarte.

Neben seiner amtlichen Wirksamkeit wußte Reuterdahl immer einige Freistunden für die Pflege seiner Jugendliebe, der kirchengeschichtlichen Studien, zu gewinnen. Drei Teile seines leider unvolleudeten Werkes, der Geschichte der schwedischen Kirche, hat er als Erzbischof herausgegeben. Mit lebhafter Teilnahme verfolgte er zugleich die kirchlichen und socialen Kämpfe seiner Zeit. In traulichen Gesprächen äußerte er oft ernstliche Sorge um die nächste Zukunft, weissagte große Erschütterungen der äußeren und inneren Welt, erblickte in allen christlichen Ländern die Zeichen des nahenden Abfalls. Jedoch suchte er sich, wenn auch mit einer gewissen Anstrengung, über solche düstere Aussichten zu erheben, in der Hoffnung des endlichen Sieges Christi und seines Reiches. Je näher dem Ende, desto stiller und friedevoller ward sein Sinn; desto mehr gewann er die Herrschaft über sein Temperament, welches ihn früher oft zu heftigen Zornesausbrüchen hingerissen hatte; desto woltuender trat in seinem ganzen Wesen die Liebe als das ihn Beseelende hervor. In dem Winter von 1869 auf 70 hatte er ein langes und schweres Krankenlager zu bestehen, welches ihm sichtlich zu größerer Vertiefung seines inneren Lebens diente. Als der Arzt ihm am 28. Juni 1870 die unzweifelhafte Nähe des Todes ankündigte, da faßte er sich schnell, neigte das Haupt und sprach: „Es geschehe dein Wille!" In aller Einfalt bekannte er sich als einen Sünder, welcher seine Hoffnung einzig und allein auf Christum gründe. Am Abend des nächsten Tages ging er one schwere Anfechtungen zu dem Herrn, welchem er hier gedient hatte.

Vorstehender Biographie liegen folgende zwei Veröffentlichungen zugrunde, beide von dem Dompropst und Professor zu Upsala, Dr. Torén: „Predikan og Personalier vid Erkebiskopen Dr. Henrik Reuterdahls Jordfästning i Upsala Domkrka d. 8. Juli 1870"; und „Minnestal öfver Erkeb. Dr. H. R. vid Prestmötet i Upsala d. 18, 19 och 20. Juni 1873", Stockholm. **A. Michelsen.**

Revolution, französische, in kirchlicher Beziehung. Die gewaltige Bewegung, welche gegen Ende des vorigen Jarhunderts das französische Statswesen zertrümmerte, war zunächst gegen den mittelalterlichen Feudalstat gerichtet. Da dieser aber mit dem römisch-katholischen Kirchentum enge zusammenhing, mußte die zerstörende Wirkung natürlich auch die Kirche mittreffen. Dazu kam, daß die Lehrer und Schriftsteller, welche die Grundlagen der bestehenden Statsordnung unterwühlten, zugleich auch ihre Angriffe auf die Kirche und ihre Diener, ja auf die positive Religion überhaupt richteten. Der Unglaube an die positiven Lehren der Kirche, die sittliche Leichtfertigkeit, welcher die Sittenlehre des Christentums eine lästige Fessel war, trafen zusammen mit der Voraussetzung, daß die Geistlichen nicht aus Überzeugung von der Warheit ihres höheren Berufes, sondern nur aus Egoismus und Herrschsucht an ihren politischen Vorrechten, an ihren genossenschaftlichen Einrichtungen, an ihren Besitztümern festhielten. Wie die Fi-

Digitized by Google

nanzverlegenheit des States den ersten Anstoß zur revolutionären Bewegung überhaupt gegeben hatte, so war es wider der Finanzpunkt, der die erste Veranlassung zum Angriff auf die bestehende Kirchenverfassung gab. Um den bankerotten Stat zu retten, griff man nach den Gütern der Kirche, und man glaubte es um so eher sich erlauben zu dürfen, da man aufgehört hatte, die Kirche und ihre Institutionen als einen Ausfluß höherer göttlicher Autorität anzusehen.

Beim Beginn der Revolution handelte es sich zunächst um die politische Stellung des Klerus. Man war in den höheren Kreisen der Gesellschaft von der Voraussetzung ausgegangen, der Klerus sei durch seine Stellung und Interessen solidarisch mit dem Feudaladel verbunden, er müsse deshalb bei einem Konflikt zwischen Adel und Volk auf Seite des ersteren stehen. Diese Annahme erlitt gleich beim Beginn des Kampfes einen starken Stoß. Während der Adel der Generalstaten bei seiner Standesabschließung verharrte und die Vereinigung mit dem dritten Stande ablehnte, trat am 22. Juni 1789 beinahe die Hälfte der Abgeordneten des Klerus, 148 von 308, zu den Bürgerlichen über, und am 24. Juni taten 151 weitere Kleriker unter Anführung Talleyrands, des Bischofs von Autun, denselben Schritt. An der Verzichtung auf die feudalen Vorrechte in der Nacht vom 4. bis 5. August nahmen auch die Bischöfe teil und brachten mit begeisterten Reden dem allgemeinen Enthusiasmus ihren Tribut dar. Wenige Tage darauf, nachdem am 7. August Necker seinen trostlosen Finanzbericht vorgetragen hatte, trat der Marquis Lacoste mit dem Vorschlag hervor, die Güter des Klerus und der geistlichen Orden in Beschlag zu nehmen, was aber damals noch keinen Anklang fand. Der Klerus wollte sich übrigens freigebig zeigen und bot durch den Mund des Erzbischofs von Aix seine Güter zum Pfand für die Nationalschuld an. Die Geistlichkeit schien eine Weile populär werden zu wollen. Bei der Frage über die Ablösung des Zehnten tauchte die Forderung auf, daß die geistlichen Zehnten unentgeltlich abgelöst werden müßten, was durch die Behauptung unterstützt wurde, daß der Klerus nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer derselben sei. Obgleich viele Mitglieder der Linken, worunter Grégoire und Lanjuinais und Abbé Sieyes das Recht des Zehnten als ein geheiligtes verteidigten und Sieyes den Gegnern zurief: „Ihr wollt frei sein und wisset nicht gerecht zu sein“, so wurde doch am 10. August der kirchliche Zehnten one Entschädigung aufgehoben, wogegen man sich bereit erklärte, die Geistlichen aus der Statskasse zu besolden. Einige Tage später kam das Interesse der Kirche wider in Frage bei der Debatte über die Menschenrechte, wobei Grégoire mit Mühe das Zugeständnis erlangte, daß die Erklärung eingeleitet wurde mit den Worten: „En présence et sous les auspices de l'être suprême“. In dem Entwurf der Erklärung stand ein Artikel, der die öffentliche Ausübung des religiösen Kultus als ein Menschenrecht anerkannte, er wurde aber angefochten und gestrichen und dafür gesetzt: „Niemand darf wegen seiner religiösen Meinungen angefochten werden, vorausgesetzt, daß ihre Darlegung die öffentliche, durch das Gesetz bestimmte Ordnung nicht stört.“ — Ein neuer Angriff auf die Kirchengüter wurde am 26. September gemacht durch den Vorschlag des Deputirten von Bezières, eines Herrn von Jesse, der darauf antrug, das Silbergeräte der Kirche zur Erleichterung des Volkes zu verwenden. Er schlug diesen unnütz vergrabenen Schatz auf 140 Millionen Franken an. Der Erzbischof von Paris stimmte zu und beantragte one Widerspruch, man solle die Bischöfe und kirchlichen Behörden ermächtigen, das, was zur anständigen Besorgung des Kultus unentbehrlich sei, auszusondern und das Übrige in die Münzstätten abzuliefern. Das großmütige Anerbieten wurde angenommen und am 29. September 1789 ein entsprechender Beschluß gefaßt. Die Mönche des Ordens von Clugny, welche das Kloster Saint Martin des Champs zu Paris bewonten, erließen an die Nationalversammlung eine Zuschrift, worin sie derselben alle Güter ihres Ordens anboten, wenn man jedem eine Pension von 1500 Livres aussetze. Die Nationalversammlung nahm dieses Anerbieten gerne an und erhielt dadurch eine jährliche Rente von mehr als einer Million, wogegen sie nur an 224 Mönche eine lebenslängliche Pension von 1500 Livres auszubezalen hatte, und die Mönche priesen sich glücklich, ihre Freiheit mit allen Franzosen zu teilen. Die

Digitized by Google

in immer verstärktem Maße hervortretenden Finanzverlegenheiten, besonders die auf keine Weise zu beschwichtigende Schwierigkeit der schwebenden Schuld fürten im Herbst 1789 zu einem großartigen Angriff auf die Güter der Kirche. Die fortgeschrittene revolutionäre Stimmung begnügte sich nicht mehr mit einer freundschaftlichen Bürgschaft der Kirche, sondern wollte ihrem Hafs gegen Kirche und Geistlichkeit durch Beraubung derselben Genüge tun. Unter den Gebildeten war Voltaires Denkweise, die in der positiven Religion nur Aberglauben, in der Lehre der Kirche Priesterbetrug und in der Geistlichkeit nur unnütze und verderbliche Glieder der menschlichen Gesellschaft sah, sehr verbreitet, man freute sich, an dem Klerus für alle Geistesbedrückungen Rache nehmen zu können. Dem demokratischen Sinne derer, welche die Menschenrechte festgesetzt hatten, war eine so mächtige und reiche Körperschaft, wie die Kirche, onehin ein Dorn im Auge, und man freute sich, dafs man jetzt eine Veranlassung habe, den Standesvorrechten der Kirche durch Konfiskation ihrer Güter ein Ende zu machen. Das Merkwürdigste aber war, dafs ein Mitglied dieses Standes, ein Würdenträger der Kirche, im Gefül, dafs es mit den Vorrechten des Standes doch am Ende sei, der allgemeinen Stimmung den Ausdruck verlieh. Es war der Bischof von Autun, Talleyrand, der am 10. Oktober 1789 den Antrag stellte, den dritten Teil der kirchlichen Einkünfte für Statszwecke in Anspruch zu nehmen. Er begründete seinen Antrag damit, der Klerus sei nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer. Der Stat habe von jeher ein Hoheitsrecht über die Körperschaften in seiner Mitte gehabt, und es stehe ihm zu, die besonderen Aggregationen derselben (die religiösen Orden), wenn sie ihm schädlich oder unnütz dünken, aufzulösen, und dieses Recht über ihre Existenz schließe notwendig ein ausgedehntes Recht über ihre Güter in sich. Überdies machte er geltend, nach dem Prinzip der Kirche sei der Inhaber der Pfründen nur der Verwalter der Kirchengüter, er dürfe nur das streng Notwendige für sich verwenden, der Rest gehöre den Armen oder dem Gotteshause. Der Stat nehme nun die Verwaltung des Restes für sich in Anspruch und lasse der Kirche das Notwendige. Wenn der Stat die dem Geistlichen onehin lästige Verwaltung des Überflusses besorge und die Verbindlichkeiten erfülle, die daran hafften, wenn er die Spitäler erhalte, die Werke der Wolttätigkeit ausübe, die Kirchen ausbessern lasse, so seien die Zwecke des Stifters erreicht und alle Gerechtigkeit aufs strengste erfüllt.

Die Einkünfte der Kirche berechnete er auf 150 Millionen, zwei Drittteile wollte er der Kirche lassen, das übrige Drittteil gehöre dem Stat und werde hinreichen das Defizit zu decken. Mirabeau, der nicht gerade den leidenschaftlichen Hafs gegen die Kirche hegte, wie so viele Mitglieder der Nationalversammlung, aber sie von der Bildung überflügelt und der inneren Auflösung nahe glaubte, verfocht ebenfalls den Ausspruch des States auf die Güter der Kirche, die ihm besonders willkommen waren, um für die Schöpfung des Papiergeldes, die er im Plane hatte, einen tüchtigen Rückhalt, eine Kreditgrundlage zu gewinnen; er stellte daher am 12. Oktober den Antrag, die Nation möge erklären, dafs die Güter der Kirche Eigentum der Nation seien. Es entspann sich eine lange, ernste und zuletzt stürmische Debatte über die Kirchengüter, bei der der ganze Hafs der gebildeten Klasse gegen die Kirche und Geistlichkeit zum Worte kam. Sieyes, die Abbés Maury, Montesquieu und mehrere Prälaten verteidigten das Recht der Kirche mit Ernst und Nachdruck, auf der anderen Seite standen außer Talleyrand und Mirabeau, der Abbé Grégoire, Treilhard, Dupont, und sie gewannen bald die große Mehrheit von 586 Stimmen gegen 346. Erst am 2. November konnten die Verhandlungen geschlossen werden. Das Ergebnis war ein Beschlufs der Nationalversammlung des Inhaltes: „Alle kirchlichen Güter stehen zur Verfügung der Nation mit der Verbindlichkeit, auf eine angemessene Weise für die Kosten des Kultus, den Unterhalt der Kirchendiener, die Unterstützung der Armen zu sorgen". Für den Gehalt der Kirchendiener wurde, abgesehen von der Wonung und den dazu gehörigen Gärten, 1200 Livres als Minimum festgesetzt. Zwei Tage nachher gab der in seinem Palast gefangen gehaltene König seine Zustimmung. Der Klerus fand bei dieser Niederlage im Volke wenig Teilnahme und

Digitized by Google

Mitleiden, er hatte, wie das so zu gehen pflegt, auch noch den Spott zum Schaden — Karrikaturen, Flugschriften, Schauspiele tauchten in Menge auf, welche nur auf Verspottung der Geistlichkeit hinausliefen.

Das Comité für kirchliche Angelegenheiten hatte indessen seine Entwürfe gemacht, wie man allmählich in den Besitz der Kirchengüter gelangen könnte. Treilhard, ein Mitglied desselben, legte am 17. Dezember 1789 einen Plan über Aufhebung der mönchischen Gelübde und Verminderung der Klöster vor. Der Bischof von Clermont, Vorstand des kirchlichen Comités, sprach sich entrüstet darüber aus und erreichte durch seine Protestation, daſs das Projekt wenigstens vor der Hand beiseite gelegt wurde. Dagegen wurde am 19. Dezember der Beschluſs gefaſst, 400 Millionen Kirchengüter zu verkaufen und Assignaten in diesem Betrag auszugeben, was aber vorläufig auch noch nicht geschah. Ein gewisser Bouche machte den Vorschlag, die Einkünfte derjenigen geistlichen Stellen, deren Inhaber das Königreich verlassen hätten, einzuziehen, und dem Statsschatz zuzuweisen. Er wollte damit zunächst den Erzbischof von Paris treffen, der sich nach Chambery in Savoyen begeben hatte. Der Vorschlag fand bei einem Teil der Versammlung Widerspruch, wurde aber lebhaft unterstützt durch einen Geistlichen, den Abbé Grégoire, der die Entziehung des Gehaltes als eine gerechte Strafe für die feige, unpatriotische Flucht erklärte.

Indessen traf man Vorbereitungen, um aus der Masse des Kirchengutes diejenigen Bestandteile im Betrage von 400 Millionen auszusondern, die sich zum sofortigen Verkauf eigneten. Der kirchliche Ausschuſs wurde zu diesem Behufe mit 15 neuen Mitgliedern, darunter mehrere offene Feinde der Kirche, vermehrt. Am 11. Februar 1790 brachte Treilhard seinen Vorschlag für Aufhebung der Ordensgelübde und Klöster wider vor. Er entwickelte denselben mit einigem Scheine der Mäßigung, man wolle keine gänzliche Vernichtung der geistlichen Orden, sondern nur denjenigen, welche die Klöster zu verlassen wünschten, ihre Freiheit geben, die aber, welche bleiben wollten, im Frieden lassen. Aber Anderen schien dieser Antrag zu gemäßigt, sie wollten gänzliche Aufhebung der Klöster, um ihre Güter desto ungehinderter verkaufen zu können. Nach vielen Debatten ging den 13. Februar 1790 der Antrag durch, daſs alle Orden und Kongregationen beider Geschlechter mit Ausnahme derer, die dem Jugendunterricht und der Krankenpflege gewidmet wären, für immer aufgehoben werden und keine neuen mehr errichtet werden sollten. Ein zweiter Artikel gab jedem Klostergenossen die Befugnis, das Kloster zu verlassen nach vorangegangener Anzeige bei der Ortsobrigkeit. Diejenigen Mönche, welche das Kloster nicht verlassen wollten, wurden angewiesen, in solche Häuser sich zu begeben, die ihnen besonders bezeichnet werden würden. Die Nonnen aber durften überall bleiben, wo sie bereits waren. Eine große Anzal von Mönchen beeilte sich ihre Bande zu brechen und von der geschenkten Freiheit Gebrauch zu machen, viele derselben wurden die exaltirtesten Revolutionäre und Republikaner. Von den Nonnen dagegen blieben die meisten in ihren Klöstern. Die Pensionen, die den Austretenden gegeben wurden, waren nach Beschaffenheit des Klosters, der Ordensregel und des Alters der Betreffenden verschieden und stiegen von 700 Livres bis zu 1200.

Die Geistlichkeit hatte immer noch im Stillen gehofft, der Beschluſs, einen Teil der Kirchengüter zu verkaufen, werde unausgeführt bleiben, aber da der Mangel an barem Geld immer empfindlicher, das Sinken der Assignaten immer bedenklicher wurde, und Necker die Emission neuen Papiergeldes in Anregung brachte, ließ sich die Forderung, daſs man endlich zum Verkauf der Kirchengüter schreite, nicht mehr länger zurückweisen. Die Geistlichkeit wandte sich mit den eindringlichsten Mannungen an den Rechtssinn, an die ökonomischen Interessen, an die politische Klugheit und das religiöse Gefül der Versammlung. Der Erzbischof von Aix, Herr von Boisgelin, machte das feierliche Anerbieten eines Anlehens von 400 Millionen, das von der Nationalversammlung autorisirt, garantirt, beschlossen und erhoben, auf die Güter des Klerus hypothecirt werden sollte, der die Zinsen bezalen und durch allmähliche Verkäufe das Kapital abtragen sollte. Das Anerbieten machte auf einen Teil der Versammlung Eindruck, aber die ge-

Digitized by Google

schlossene Majorität stemmte sich unerschütterlich dagegen. Man wollte keinen besonderen Stand des Klerus mehr anerkennen, der 400 Millionen bieten könnte. Wärend die Versammlung im besten Zuge war, die Ansprüche der Kirche zu bekämpfen, erfolgte unversehens eine Diversion zu ihren Gunsten. Als der Abt Montesquieu seine Rede zur Verteidigung des kirchlichen Eigentums mit der Äußerung schloss, er sage nichts mehr, es sei ja doch schon Alles in den besonderen Comités fest beschlossen, da trat ein ehrlicher demokratischer Karthäusermönch, Dom Gerles, auch ein Mitglied des kirchlichen Ausschusses, mit dem Vorschlag auf, man solle zur Beruhigung derer, welche für den Bestand der Religion fürchten, beschließen, dass die katholische apostolische und römische Religion für immer die Religion der Nation bleibe und ihr Kultus allein der vom Stat autorisirte sei. Dies war das Signal zu einer stürmischen Bewegung, die Mehrzal wünschte keine politische Garantie des Kirchenglaubens, und doch wollte man den Glauben auch nicht offen als aufgegeben erklären. Man sagte, die Tatsache sei unzweifelhaft, man brauche sie nicht erst zu dekretiren, wenn man nicht den Fanatismus aufregen wolle. Der Klerus erwiderte, wenn man die Tatsache anerkenne, warum man sie nicht aussprechen wolle, ob diese Weigerung nicht auf bitteren Hass gegen die Religion schließen lasse? Man stritt sich einige Tage hin und her, intriguirte für und wider die Motion Dom Gerles, und beschloss endlich in der Sitzung vom 13. April 1790, dass in Betracht, dass die Nationalversammlung in Sachen der Religion und des Gewissens doch keine Gewalt ausüben wolle und könne, man über die vorgebrachte Motion nicht beraten könne und zur Tagesordnung übergehen wolle. Das Kapitel von Paris und die Mitglieder der rechten Seite der Nationalversammlung vereinigten sich zu Erklärungen, in welchen der Beschluss der Mehrheit beklagt und missbilligt, Verwarung dagegen eingelegt und das Volk zum Schutz der bedrohten Religion aufgerufen wurde. Auch die Stadt Nismes erließ eine von 6000 Unterschriften bedeckte Erklärung an den König und die Versammlung, worin sich die Unterzeichner für die katholische Statsreligion verwaren; in Nantes und Rennes kam es zu änlichen Demonstrationen. Die Nationalversammlung aber kehrte nach jener Ablehnung der Motion von Gerles zur Tagesordnung zurück und entschied sich in den Sitzungen vom 14. und 19. April mit großer Majorität dafür, dass die Verwaltung der kirchlichen Güter vom Stat übernommen werde, den Direktoren der Departements und Distrikte übergeben, für 400 Millionen Livres Güter verkauft und die Geistlichkeit in Geld besoldet werden sollte.

Neben dem finanziellen Gewinn, den man bei dieser Gelegenheit zu machen gedachte, war ein Hauptzweck die Zerstörung einer verhassten, mächtigen, aristokratischen Korporation. Den Klerus sah man nicht nur als den Träger alten Aberglaubens an, sondern als den Eckstein des Feudalstates, dessen Vernichtung das Ziel der ganzen politischen Bewegung war. Um die beabsichtigte Auflösung der Kirche zu vollenden, musste man auch ihre bisherige Verfassung aufheben und das übrig gebliebene Material in die Ordnungen des neuen States einfügen. Diese Umgestaltung sollte die sogenannte Civilkonstitution des Klerus bewirken. Der kirchliche Ausschuss hatte einen Plan dazu entworfen, dessen Beratung am 29. Mai 1790 begann. Die Zal der Bistümer sollte von 134 auf 83 herabgesetzt werden, auf jedes Departement ein Bischof. Eine neue Einteilung der Parochien ward unter Leitung des Bischofs und der Departements- und Distriktsverwaltung entworfen. Der Bischof sollte der unmittelbare Pfarrer der Gemeinde sein, die er bewonte, und anstatt des bisherigen Kapitels eine bestimmte Zal Vikare bekommen, die seinen Rat bilden sollten und deren Gutachten er bei jedem Akt der Jurisdiktion einzuholen haben würde. Die Bischöfe sollten von demselben Walkörper gewält werden, welcher die Mitglieder der Departementsversammlung ernennt. Sie sollten die kanonische Einsetzung von den Metropoliten oder dem ältesten Bischof der Provinz erhalten. Es sollte ihnen ausdrücklich verboten sein, die Bestätigung vom Papste nachzusuchen. Die Wal der Pfarrer wird den Aktivbürgern jedes Distriktes zugewiesen, die one Rücksicht auf verschiedene Religion und Konfession walberechtigt sind. Der Pfarrer soll bestätigt werden vom Bischof,

Digitized by Google

Bischöfe und Pfarrer sollen der Nation, dem Gesetz, dem König und der beschlossenen Konstitution den Eid der Treue leisten.

Die Debatte über diesen Entwurf wurde nur unter sparsamer Beteiligung des bereits resignierenden Klerus hauptsächlich von der Linken und dem Centrum geführt. Die Hauptsprecher der Geistlichkeit waren der Erzbischof von Aix und der jansenistische Theologe Camus, der mit religiös-politischem Fanatismus die Übereinstimmung des Entwurfes mit dem Neuen Testament und den Konzilienbeschlüssen des 4. Jahrhunderts nachzuweisen suchte. Die allgemeine Verhandlung wurde am 31. Mai geschlossen und man kam am 1. Juni zu den besonderen Artikeln, die in 16 Sitzungen unter mehrmals heftiger Debatte festgesetzt wurden. Bei den Erörterungen über das Einkommen der Geistlichen zeigten sich diese eifrig bemüht, einen möglichst hohen Ansatz herauszuschlagen, was Robespierre Veranlassung gab, gegen die Geldinteressen der hohen Geistlichkeit zu eifern. Der Erzbischof von Paris erhielt 50,000, die übrigen Bischöfe 20,000, die Vikare 2000 bis 6000 Livres, die Pfarrer 1200 bis 4000 Livres nebst Wohnung und Garten. Am 12. Juli waren die Verhandlungen beendigt und die Civilkonstitution des Klerus fertig.

Der König war schon früher durch alle die Angriffe gegen die Kirche höchst schmerzlich berührt, und er fülte sich durch das Ansinnen, dieser Civilkonstitution des Klerus seine Zustimmung zu geben, besonders in seinem Gewissen beunruhigt. Er wandte sich in dieser Not an den Papst, in der Hoffnung, dass dieser die nötigen Konzessionen machen, aber zugleich die Annahme der Civilkonstitution verbieten werde, und er hoffte dies um so mehr, da der Papst in einem Schreiben vom 10. Juli 1790 ihn ermant hatte, die Beschlüsse der Nationalversammlung über kirchliche Dinge nicht zu bestätigen *). Der König schrieb den 28. Juli 1790 an den Papst **): seine öffentlich erklärte Absicht sei, die erforderlichen Maßregeln zur Vollziehung der Civilkonstitution anzuordnen, und er habe den Kardinal Bernis beauftragt, Sr. Heiligkeit die Maßregeln vorzulegen, welche die Umstände zu erfordern scheinen. Es sei nun an dem Papst, seine Bemerkungen darüber zu machen; er möge es tun mit der Freimütigkeit und Würde, welche seiner Stellung zieme und das Interesse der Religion ihm vorschreibe, aber Se. Heiligkeit werde auch so gut wie irgend jemand fülen, wie viel daran liege, die Bande zu erhalten, welche Frankreich an den heiligen Stul knüpfen. Der König legte dem Papst damit nahe, gegen die Civilkonstitution des französischen Klerus zu tun, so viel in seiner Macht stehe, one es zum gänzlichen Bruche zu treiben. Diese Aufgabe wusste der Papst so wenig zu lösen, als der König selbst. Der Papst antwortete am 17. August 1790 ausweichend, zur Geduld ermanend, die Beschlüsse der Nationalversammlung beklagend, aber one energische einschneidende Maßregeln anzuordnen oder die Vollziehung direkt zu verbieten. Schließlich fügte er hinzu, er habe eine Kongregation von Kardinälen ernannt, um die Vorschläge zu prüfen, die der Kardinal Bernis im Namen des Königs vorgelegt habe, er müsse das Resultat dieser Beratung abwarten, und könne für jetzt noch keine Entscheidung geben. Während der Papst die Sache hinzuhalten suchte, wurde der König von der misstrauisch gewordenen Nationalversammlung immer mehr um eine Entscheidung gedrängt, man forderte gebieterisch und mit Drohungen, er solle die Civilkonstitution unterzeichnen. Er tat es nach peinlicher Unentschlossenheit am 24. August 1790, aber von Gewissensbissen geplagt, schrieb er unmittelbar nachher an den Papst und bat ihn inständig, er möge doch wenigstens provisorisch einige Artikel der Konstitution bestätigen und so ihn aus seiner grausamen Verlegenheit ziehen. Der Papst hielt zwei Sitzungen des Konsistoriums über die französische Kirchenfrage und es war nahe daran, dass das Urteil des Schismas oder der Ketzerei ausgesprochen worden wäre. Aber der Papst wollte vorher die Bi-

*) Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790—1800, publ. par Aug. Theiner, I, Paris 1857, p. 6.

**) Theiner, Documents etc., I, p. 264.

Digitized by Google

schöfe der Nationalversammlung um ihren Rat fragen, die übrigens schon unter dem 2. Aug. 1790 eine Erklärung *) über ihr Verhalten gegenüber den Dekreten der Nationalversammlung an den Papst abgesandt hatten, worin sie den Vorsatz passiven Widerstandes ausgesprochen und angefragt hatten, wie sie sich zu verhalten hätten. Zugleich schrieb der Papst den 22. September 1790 an den König, um ihm sein Bedauern auszudrücken, daß er doch die Beschlüsse der Nationalversammlung bestätigt habe. Die französischen Bischöfe waren indessen eifrig, einen passiven Widerstand gegen die Civilkonstitution zu organisiren, mehrere Kapitel erließen Protestationen gegen die Dekrete der Nationalversammlung, wie die von Rennes, Vannes, Saint Brieux, Saint Pol de Léon, Treguier; die Diözese von Nantes sandte eine Protestation mit 300 Unterschriften. Der Erzbischof von Aix, Boisgelin, verfaßte im Namen der Bischöfe der Nationalversammlung eine Gesamtprotestation, in welcher die Grundsätze der Kirche und ihr Widerspruch gegen die neue Konstitution dargelegt waren; 110 Bischöfe traten dieser Erklärung, die unter dem Titel „Exposition des principes“ bekannt geworden ist, bei, und der Erzbischof übersandte dieselbe am 9. November dem Kardinal Bernis als Ausdruck des gesamten französischen Klerus mit der Bitte um eine Antwort des römischen Stules, nach der die Geistlichkeit ihr künftiges Verhalten einrichten wollte. Die Nationalversammlung sah das Benehmen der Geistlichkeit als eine revolutionäre Widersetzlichkeit an, die man nicht länger dulden dürfe. Der Abgeordnete Voidel brachte, um diesem Treiben einen Riegel vorzuschieben, einen Gesetzesvorschlag ein, welcher allen Bischöfen und Priestern einen Eid des Gehorsams gegen die Civilkonstitution des Klerus auferlegte und alle Eidweigernden mit Entlassung von ihren Stellen bedrohte. Einige Mitglieder der Rechten verlangten dringend den Aufschub eines Beschlusses, aber Mirabeau und Barnave drängten zur Entscheidung. Ersterer hielt bei dieser Gelegenheit eine seiner gewaltigsten Reden, mit leidenschaftlichen Vorwürfen gegen den Klerus beginnend, aber doch mit einem milderen Vorschlag schließend. Sein Vorschlag hatte denselben Zweck wie Voidels, war aber darin milder, daß er den widersetzlichen Geistlichen Frist zum Widerrufe ließ. Die rechte Seite der Versammlung, die durch seine Rede sehr aufgereizt war, merkte die mildere Fassung seiner Gesetzesvorschläge nicht, während auf der anderen Seite der jansenistische Deputirte Camus mit seinem Fanatismus gegen das Papsttum, die Versuche des Abbé Maury, die Versammlung milder gegen die Kirche zu stimmen, zu nichte machte. Der Antrag Voidels, der die widersetzlichen Geistlichen als Rebellen mit Absetzung und Verlust der bürgerlichen Rechte und besonderen Strafen für Störung der öffentlichen Ordnung bedroht und die Beschwörung der Civilkonstitution unbedingt gefordert hatte, ging am 27. November 1790 durch. Der König, der nun auch dieses so schwer auf den Klerus drückende Gesetz bestätigen sollte, geriet in neue Unruhe und bat den Erzbischof von Aix, eine Denkschrift zu entwerfen, um auf Grund derselben den Papst zu möglichst weitgehenden Konzessionen zu bewegen, damit ein Schisma vermieden würde. Boisgelin nahm den Auftrag an und erbot sich, selbst nach Rom zu gehen und mit dem Papst zu verhandeln. Die Vorschläge des Erzbischofs waren folgende: 1) der Papst bestätigt die von der Nationalversammlung beschlossene Einteilung der Metropolitansprengel und Bistümer; 2) er ermant die Bischöfe, die durch die neue Einteilung der Sprengel ihrer Stellen beraubt sind, oder deren Gebiet geschmälert ist, ihre Zustimmung zu der neuen Einteilung zu geben; 3) er gibt seine Autorisation zur Errichtung der neuen Bistümer und ermächtigt 4) die Metropoliten zur kanonischen Einsetzung der neuen Bischöfe, und gibt 5) seine Zustimmung zu der Einrichtung, welche die Bischöfe durch Wal einer Anzal Vikare zur Besorgung der Parochialgeschäfte und der Jurisdiktion ihres Sprengels machen; 6) der Papst ermant die Bischöfe zur Übertragung der vakanten Pfarreien an diejenigen, welche infolge der Volkswal präsentirt werden, wenn der Bischof nicht Gründe hat, sie wegen sittlicher Mängel

*) Theiner, Documents etc., I, p. 285.

Digitized by Google

oder falscher Lehre zurückzuweisen. Der Erzbischof hoffte eigentlich nicht, daß der Papst auf diese Artikel eingehen werde, doch legte er sie dem Papste vor. Dieser aber gab keine Antwort und suchte Zeit zu gewinnen. Die Nationalversammlung aber und besonders die Jansenisten in derselben, die eine vom Papst unabhängige gallikanische Kirche wollten, suchten die königliche Entscheidung zu beschleunigen und schickten den Präsidenten zum König, sich zu erkundigen, warum das Dekret in Betreff des Klerus noch nicht bestätigt sei, und um unverzügliche Genehmigung zu bitten. Der König gab eine ausweichende Antwort und bat um Vertrauen; die Nationalversammlung aber war mit dieser Antwort nicht zufrieden und der König, durch Zusammenrottungen geängstigt, gab endlich nach und erteilte am 26. Dezember 1791 die verlangte Bestätigung. Schon am folgenden Tage leistete der Abbé Grégoire den verlangten Bürgereid auf die Konstitution und die Civilkonstitution des Klerus. Er hatte vorher in einer längeren Rede die Gründe auseinandergesetzt, die ihn bewögen, den Wünschen der Nationalversammlung zu entsprechen, und suchte besonders die Meinung zu widerlegen, daß die neue Verfassung das eigentlich kirchliche Gebiet berüre, er wies die Befugnis der Statsgewalt nach, Änderungen in den äußeren Verhältnissen der Kirchendiener anzuordnen und sie durch einen Eid fester an sich zu knüpfen. Nach dieser Einleitung schwur er den Eid in folgenden Ausdrücken: „Ich schwöre, mit Sorgfalt über die Seelen zu wachen, deren Leitung mir anvertraut ist; ich schwöre der Nation, dem Gesetze und dem König treu zu sein; ich schwöre, mit aller Macht die französische Verfassung, wie sie von der Nationalversammlung beschlossen und vom Könige angenommen ist, und namentlich die Verordnungen über die bürgerliche Verfassung der Geistlichen aufrecht zu erhalten". Der Rede und Eidesleistung Grégoires, der ein Mann von anerkannter Einsicht und Gewissenhaftigkeit war, folgte lauter Beifall der Versammlung, acht andere Geistliche schwuren ebenfalls, und am folgenden Tage leistete eine weitere Anzal, worunter Talleyrand und drei andere Bischöfe, den Eid, im ganzen 71 Geistliche von etwa 300, die der Versammlung angehörten. Der Bischof von Clermont, de Bonald, schlug eine etwas veränderte Formel vor, in welcher die Autorität der Kirche vorbehalten und die eigentlichen geistlichen Angelegenheiten ausgenommen waren; die Versammlung ging aber nicht darauf ein. Ein von dem Abgeordneten Cazalès verlangter Aufschub der Eidesleistung um acht Tage, innerhalb welcher man eine Antwort vom Papste erwartete, wurde ebenfalls von der Versammlung zurückgewiesen, da man die neue Kirche lieber one die Autorität des Papstes konstituiren wollte.

Auf den 4. Januar 1792 wurde der Tag der allgemeinen Eidesleistung festgesetzt. Eine dicht gedrängte Menge umgab an diesem Tage den Sitzungssaal und besetzte die Tribünen, es ließen sich drohende Stimmen hören: „An die Laterne mit den Eidweigerern!" Ein Abgeordneter der Rechten erklärte, unter diesen Umständen sei die Versammlung unfrei und protestirte gegen die Abnahme der Eide. Aber er fand kein Gehör und man schritt zum Namensaufruf. Der Bischof von Agen, de Bonnac, der zuerst aufgerufen wurde, erklärte: „Es kostet mich keine Überwindung, auf meine Einkünfte zu verzichten, aber ich würde bedauern, Eure Achtung zu verlieren, die ich verdienen will. Ich bitte Euch, das Zeugnis des Schmerzes anzunehmen, den ich darüber füle, den Eid nicht schwören zu können". Ein Geistlicher seiner Diözese, der Abbé Fournès, nach ihm aufgerufen, sagte: „Ihr berufet Euch auf die ersten Jarhunderte der Kirche, ja, meine Herren, mit der Einfalt der ersten Christen erkläre ich, daß ich mirs zum Ruhm rechne, dem Beispiel meines Bischofs zu folgen und in seinen Fußtapfen zu gehen, wie Laurentius in denen des Sixtus bis zum Märtyrertum". Es folgte eine Reihe von Eidverweigerungen. Der Klerus der Stadt Paris zerfiel in zwei Parteien, wovon wol die der Eidleister die zalreichere war; aber in den Provinzen war die Verweigerung des Eides die Regel und die Zal derer, die sich gewinnen ließen, die Ausnahme; wol drei Viertel der französischen Geistlichkeit mögen der alten Ordnung treu geblieben sein. Die Maßregeln gegen die Kirchengüter und die Geistlichkeit machten einen Riß durch das französische Volk. An der eidweigern-

Digitized by Google

den Geistlichkeit fand der Adel und alle die, welche durch Geburt, bürgerliche Stellung und politische Gesinnung Feinde der neuen Ordnung waren, einen kräftigen Anhalt. Für den König insbesondere war die Zerstörung der Kirche ein Wendepunkt für sein Verhalten zur Revolution. Bis dahin hatte er alle Beschlüsse der Nationalversammlung willig unterzeichnet in der ehrlichen Meinung, sie zu vollziehen. Aber seitdem er gezwungen worden war, der Civilgesetzgebung des Klerus und den Strafgesetzen gegen denselben seine Zustimmung zu geben, flüchtete er sich in den unredlichen Vorbehalt, das gegen sein Gewissen ihm Abgedrungene in günstigeren Zeiten wider zurückzunehmen, er gab dem Gedanken an Flucht, an Reaktion mit Hilfe auswärtiger Gewalt Gehör. Auch die Nationalversammlung sah sich durch das mißlungene Unternehmen gegen die Kirche in ihrem Werke gar sehr gehemmt. Im südlichen Frankreich zeigten sich jetzt die Spuren einer aufständischen Bewegung; es entstand großer Mangel an Geistlichen, die große Masse der von ihren Stellen vertriebenen gab Grund zu ernstlichen Besorgnissen, und es war nicht nur mildtätige Menschlichkeit, daß man ihnen eine Pension aussetzte und von weiteren Verfolgungen abstand. Auch mußte man nach dem Grundsatz der religiösen Freiheit dulden, daß die abgesetzten Geistlichen in Privatwohnungen Gottesdienst hielten. Während der katholische Klerus die Auflösung der Kirche durch die ihm aufgedrungene Civilkonstitution beklagte, hatten sich die Protestanten einer bisher nicht vergönnten Freiheit zu freuen, die ihnen durch die neue Ordnung der Dinge zu teil wurde. Schon die Erklärung der Menschenrechte hatte den religiösen Kultus freigegeben, und die Civilkonstitution des Klerus stellte eine vom State garantirte Freiheit ihrer Kirche in Aussicht. Die meisten Protestanten wurden daher Freunde der Revolution und ihre Geistlichen leisteten den geforderten Bürgereid unbedenklich. Doch kamen auch für sie später die Zeiten der Bedrückung und Verfolgung.

Endlich brach auch der Papst sein Stillschweigen und sprach eine entschiedene Verwerfung der Civilkonstitution des Klerus aus. Vgl. den Art. Pius VI, S. 36. Die erste bestimmte Erklärung des Papstes geschah in einem Schreiben vom 23. Februar 1791 *) an den Erzbischof von Sens, den Kardinal Lomenie de Brienne, den einstigen Finanzminister Ludwigs XVI. Dieser Erzbischof hatte am 23. Januar den Eid geleistet, und auch den größten Teil seines Klerus dazu bewogen, sowie den der Diözese Auxerre, die er infolge der neuen Einteilung seinem Sprengel einverleibt hatte. Er hatte am 30. Januar entschuldigend an den Papst geschrieben, wie er durch die Umstände gedrängt den Eid geleistet habe, jedoch ohne ihm seine innere Beistimmung zu geben. Der Papst schrieb ihm darauf, er sei tief betrübt über diese eines Erzbischofs und Kardinals so unwürdige Gesinnung, er habe den römischen Purpur durch nichts mehr beschimpfen können, als durch diese unredliche Leistung des Eides, die unberechtigte Auflösung seines Kapitels und die Annahme einer fremden Diözese, und bedrohte ihn, er werde die kanonischen Strafen über ihn verhängen und ihn der Kardinalswürde berauben, wenn er nicht durch einen förmlichen Widerruf das von ihm angerichtete Ärgernis süne. Zugleich sandte der Statssekretär des Papstes eine Abschrift dieses Briefes an den Abbé Maury, welcher sie nach dem Wunsche des römischen Hofes veröffentlichte. Der Erzbischof schickte hierauf am 26. März 1791 den Kardinalshut an den Papst zurück, erklärte aber als Bischof an der Spitze seiner Kirche bleiben zu wollen.

Der Papst sprach auch noch durch zwei andere Aktenstücke seine Verdammung der Civilkonstitution aus, durch ein Schreiben vom 10. März an die 30 Bischöfe, welche ihm einst die vom Erzbischof von Aix verfaßte „Exposition des principes“ zugeschickt hatten, und ein Breve vom 13. April, worin er alle die infolge der Civilkonstitution getroffenen kirchlichen Anordnungen für nichtig erklärte. In dem ersten Breve **) setzt der Papst ausführlich die Gründe auseinander, warum

*) Theiner, Documents I, p. 28.
**) Theiner, Documents I, p. 32—71.

Digitized by Google

er auf die Vorschläge von Konzessionen nicht habe eingehen können, beklagt, wie großen Kummer ihm das Benehmen der abtrünnigen Geistlichen, besonders des Bischofs von Autun, gemacht habe, und ermant die Bischöfe, durch keine Drohungen sich von der betretenen Ban abbringen zu lassen. In dem Breve an die Bischöfe, Kapitel, die Geistlichkeit und das Volk Frankreichs droht er, gegen die meineidigen Bischöfe alle Strenge der kanon. Gesetze anwenden zu wollen, wenn sie nicht revociren. Der Papst beklagt lebhaft den Abfall von fünf Bischöfen und besonders von demjenigen, der zur Weihe der konstitutionellen Geistlichen die Hand geboten, nämlich des Bischofs von Autun, der unter Assistenz der Bischöfe von Babylon und von Lydda am 24. Februar in der Kirche des Oratoriums zwei neugewälten Bischöfen die Hände aufgelegt und sie den Kirchen von Quimper und Soissons aufgedrängt habe. Er erklärt die Walen für illegitim, kirchenräuberisch und den kanonischen Gesetzen widersprechend, die Weihen für verbrecherisch, kirchenschänderisch und ungültig. Den Neugeweihten spricht er alles Recht der Jurisdiktion ab, und fuspendirt sie von allen bischöflichen Funktionen. Allen Geistlichen, die den Eid geleistet haben, befiehlt er denselben, innerhalb 40 Tagen zu widerrufen, unter Androhung der Strafe bleibender Suspendirung. Schließlich wird das gläubige Volk ermant, es solle alle Eingedrungenen, sie mögen Erzbischöfe, Bischöfe oder Pfarrer heißen, fliehen und keine Gemeinschaft in göttlichen Dingen mit ihnen haben. Dieses päpstliche Breve, dessen Echtheit die Anhänger der Nationalversammlung anfangs in Zweifel zu ziehen versuchten, gab dem Widerstand der Bischöfe einen neuen Aufschwung; sie waren sehr rürig, abmanende Hirtenbriefe nach allen Richtungen zu erlassen. Viele leisteten den verlangten Widerruf. Der Klerus von Lyon, der in großer Mehrzal den Eid geleistet hatte, gab öffentliche Erklärungen über seine Sinnesänderung, die von der Kanzel verlesen wurden, und so wurden die Reihen der konstitutionellen Priester noch sehr vermindert. Der Reaktionseifer des Klerus steigerte aber auch wider den Hafs gegen Geistliche, Kirche und Religion. Zunächst richteten sich die Waffen des Spottes gegen den Papst. Am 4. Mai, dem Tag nach Bekanntmachung des Breves, veranstaltete die patriotische Gesellschaft die Aufstellung eines Gliedermannes, der den Papst vorstellen sollte, ließ ihn vor das Palais Royal bringen und hier las einer der Gesellschaft ein Ausschreiben, in welchem die verbrecherischen Absichten des Papstes verzeichnet waren und die schließliche Verurteilung desselben zum Feuertod ausgesprochen wurde. Wirklich wurde nun das Bild des Papstes mit dem Breve in der Hand unter dem Beifallsruf der zuschauenden Menge verbrannt. Nach solchen Vorgängen war auch die Stellung der Bischöfe nicht mehr haltbar, sie wurden aus ihren Diözesen vertrieben, teils durch förmliche Befehle der Obrigkeit, teils durch Verhönungen und Gewalttaten, denen sie täglich ausgesetzt waren. Selbst beeidigte Geistliche verließen ihre Stellen. Talleyrand nahm die Entlassung von seinem Bistum, um ins bürgerliche Leben überzugehen. Auch darin hatten die Geistlichen die auf ihnen lastende Ungunst zu fülen, dass die ihnen dekretirten Pensionen nicht mehr regelmäßig ausbezalt wurden. Der leiseste Vorwand des Incivismus (der Unbürgerlichkeit) reichte hin, eine Abweisung zu begründen, gegen welche alle Klagen und Bitten nichts halfen. Häufig waren die Priester auf die Mildtätigkeit derer angewiesen, welche noch an der alten kirchlichen Autorität festhielten und gern dankbar sich erzeigten, wenn die Geistlichen ihnen zu Hause insgeheim Privatgottesdienst hielten. Aber eben diese der Öffentlichkeit entzogene geistliche Wirksamkeit war ein den Feinden der neuen Ordnung willkommenes Mittel der Wülerei gegen die Nationalversammlung. Um der fortgesetzten Wirksamkeit der nichtverfassungsmäßigen Geistlichkeit Einhalt zu tun, erließ die Nationalversammlung die Anordnung eines von beeidigten Geistlichen zu besorgenden Kultus, der aber auf bestimmte Kirchen beschränkt wurde, da die verhältnismäßig kleine Zal konstitutioneller Geistlicher nicht ausreichte. Die übrigen Kirchen wurden geschlossen und zu anderem nichtkirchlichen Gebrauche verwendet. Der offizielle Klerus benutzte die Verhältnisse, um die lästige Fessel des Cölibats zu brechen. Der Abbé Cournand, Professor der Litteratur, scheint damit den offiziellen Anfang gemacht zu haben. Die National-

Digitized by Google

verſammlung ermunterte die Geiſtlichkeit, dieſem ſchönen Beiſpiele zu folgen. Am 19. Oktober wurde, veranlaßt durch eine vorgekommene Bitte, die Frage aufgeworfen, ob man den Geiſtlichen, die ſich verheirateten, ihre Penſionen fortbezalen ſolle, was bejaht wurde, indem die Verſammlung erklärte, es beſtehe kein Geſetz, welches den Geiſtlichen das Heiraten verbiete. Das Cölibat wurde zwar nicht geſetzlich aufgehoben, aber das gegebene Beiſpiel der Verheiratung wurde häufig befolgt, und ſpäter, als die Verfolgungen über die Prieſter hereinbrachen, diente der eheliche Stand als Schutzmittel gegen die Angriffe, die Verheiratung galt als Beweis, daſs einer den prieſterlichen Charakter ausgezogen habe. Gegenüber von den Gläubigen aber, welche ſich zu den unbeeidigten Prieſtern hielten, galt das Verheiratetſein als Merkmal der Untreue und Abtrünnigkeit. Bei den Anhängern des Königtums wurde es als eine Art Ehrenpflicht angeſehen, nur von den treu gebliebenen nicht beeidigten Prieſtern die kirchlichen Dienſte anzunehmen, nur von ihnen ſich die Sakramente reichen zu laſſen. Der vergebliche Fluchtverſuch des Königs im Juni 1791 war eine neue Veranlaſſung zur Verfolgung der Geiſtlichen, die man beſchuldigte, um den Plan gewuſst und deſſen Ausführung begünſtigt zu haben. Auf die Nachricht von der Flucht machte man in Nantes und der Umgegend förmlich Jagd auf die Geiſtlichen, hielt Hausſuchungen nach ihnen und ihren Korreſpondenzen, nahm ſie gefangen, ſperrte ſie im geiſtlichen Seminar zu Nantes ein, und brachte dorthin auch die von der Umgegend, was unter vielen Mißhandlungen und dem Geſchrei „an die Laterne mit den Verrätern und Ariſtokraten“ geſchah. Ähnliches ging auch in anderen Departements vor. Der Verdacht, daſs der Klerus bei dem Fluchtverſuch des Königs beteiligt ſei, erhielt noch eine weitere Narung durch ein Beglückwünſchungsſchreiben vom 7. Juli, das der Papſt unter der Vorausſetzung, daſs die Flucht gelungen ſei, an Ludwig XVI. richtete, und worin der Papſt die Hoffnung ausſpricht, daſs der König bald friedlich und ſiegreich in ſein Reich zurückkehren werde, um in ſeine frühere Macht und vollſtändige Rechte wider eingeſetzt zu werden, umgeben von dem Geleite der rechtmäßigen Biſchöfe, die alsdann frei auf ihre Sitze zurückkehren könnten. Dieſer Brief gelangte, man weiß nicht wie, in die Hände der Machthaber, und wurde im Moniteur vom 7. Auguſt veröffentlicht. Die nächſte Folge war die, daſs einige Abgeordnete in der Nationalverſammlung ſtrengere Maßregeln gegen die unbeeidigten Prieſter forderten, und daſs in Avignon, das immer noch päpſtliches Gebiet war, die revolutionäre Partei durch Kommiſſäre der Nationalverſammlung unterſtützt ſich erhob und Avignon ſamt der Grafſchaft Venaiſſin am 14. September mit Frankreich vereinigt wurden. In der Nationalverſammlung widerholten ſich die Anklagen gegen die unbeeidigten Prieſter, welche als die Anſtifter aller Unruhen und hartnäckige Wüler gegen die beſtehende Ordnung nicht mit Unrecht angeſehen wurden. Beſonders die Berichte über die Zuſtände in der Vendée, über die Umtriebe der Geiſtlichen in Montpellier ſchürten den Haſs gegen ſie. Am 29. November faſste die Nationalverſammlung den Beſchluſs, eidweigernden Prieſtern ihre Penſion zu entziehen, und gab in dem betreffenden Geſetz zugleich einen Anhalt für ihre Verfolgung. Das Geſetz, das aus 18 Artikeln beſteht, enthält folgende Hauptpunkte: Jeder nicht beeidigte Geiſtliche iſt gehalten, ſich innerhalb acht Tagen vor der Municipalität zu ſtellen und daſelbſt den Bürgereid zu leiſten. Die, welche ſich weigern, können in Zukunft keine Penſion aus der Statskaſſe mehr erhalten. Sie werden überdies infolge der Eidweigerung als verdächtig des Aufrurs und ſchlimmer Geſinnung gegen das Vaterland angeſehen, und als ſolche unter beſondere Aufſicht der Behörden geſtellt. Wenn ſie ſich in einer Gemeinde befinden, wo Unruhen entſtehen, deren Urſache oder Vorwand religiöſe Meinungen ſind, ſo können ſie kraft eines Befehles des Departementdirektoriums proviſoriſch von ihrem Wonort entfernt werden. Im Falle des Ungehorſams gegen die Verfügung des Departementalbefehles werden ſie vor die Gerichte geſtellt und mit Gefängnis beſtraft, das jedoch nicht länger als ein Jar dauern darf. Jeder Geiſtliche, der überwieſen iſt, Ungehorſam gegen das Geſetz und die Behörden hervorgerufen zu haben, wird mit zwei Jaren Gefängnis beſtraft. Die Kirchen und Gebäude, welche für den vom State beſoldeten

Digitized by Google

Kultus bestimmt sind, dürfen zu keinem anderen Kultus verwendet werden. Bürger können andere Kirchen oder Kapellen kaufen oder mieten, um ihren Kultus unter Aufsicht der Polizei und der Verwaltung auszuüben, aber diese Befugnis hat keine Geltung für Geistliche, welche den Bürgereid nicht geleistet oder zurückgenommen haben. Das Direktorium jedes Departements hat eine Liste anzulegen von denjenigen, welche den Eid verweigert haben, mit Bemerkungen über die Aufführung jedes Einzelnen, mit den Klagen und Untersuchungen, welche gegen sie geführt worden sind. Alles dies ist an die Nationalversammlung einzusenden, um den gesetzgebenden Körper in den Stand zu setzen, weitere Maßregeln zur Unterdrückung der Rebellion zu ergreifen, welche sich unter dem Vorwande einer angeblichen Meinungsverschiedenheit über die Ausübung des katholischen Kultus versteckt.

Die nicht beeidigten Geistlichen in Paris, sowie das Direktorium des Departements von Paris, richteten im Einverständnis mit den Ministern eine Petition an den König, er möge doch diesem Beschlusse seine Bestätigung versagen. Der König, der onehin bitter bereute, das Gesetz über die Civilkonstitution des Klerus und den Bürgereid angenommen zu haben, erwiderte den Bischöfen, sie könnten ruhig sein, er werde dieses Dekret nie sanktioniren. Am 19. Dezember 1791 teilte der Siegelbewarer der Nationalversammlung die Nachricht mit, dass der König nach Untersuchung der Gründe für das harte Gesetz gegen die Geistlichen sich entschlossen habe, sein Veto dagegen zu setzen. Nun brach ein Sturm des Unwillens gegen den König und die monarchischen Institutionen los. Aller Hass, der sich gegen die Geistlichkeit angesammelt hatte, wendete sich nun gegen den König; man nannte ihn einen Verräter, der mit allen äußeren und inneren Feinden im Einverständnis stehe. Ein Deputirter Delger erklärte, dass man der Sanktion des Königs gar nicht bedürfe. In der Nationalversammlung, in der Presse und auf den Straßen ließen sich die drohendsten Stimmen hören. Der Beschluss vom 29. November hatte nun zwar keine Gesetzeskraft, aber in vielen Departements kam er doch zum Vollzug; in Toulouse, Nantes, Rennes, Angers verfolgte man auf Antrieb der konstitutionellen Priester die unbeeidigten und warf sie ins Gefängnis. Durch immer neue Berichte über Umtriebe der Priester wurde der Hass gegen dieselben genärt, und dieser Hass traf nicht nur den Stand und die Personen, sondern auch den katholischen Kultus und die Religion selbst. Im Jakobinerklub besonders trat offene Opposition gegen den Glauben der Kirchenlehre nicht nur, sondern gegen jeden religiösen Glauben auf. Als Robespierre in einer Rede *) den Tod des Kaisers Leopold eine Schickung der Vorsehung nannte, welche die Revolution habe retten wollen vor den Drohungen der Fremden, den Anstrengungen der Priester und der Verräterei des Hofes, beklagte sich ein Jakobiner Guadet über diese Äußerung und erklärte: „Ich gestehe, dass ich keinen Sinn in dieser Auffassung finde. Ich hätte niemals daran gedacht, dass ein Mann, welcher seit drei Jaren mit so viel Mut daran gearbeitet hat, das Volk der Sklaverei des Despotismus zu entreißen, jetzt dazu beitragen könnte, es wider in die Sklaverei des Aberglaubens zu versetzen", worauf Robespierre erwiderte: „Der Aberglaube ist freilich auch eine Stütze des Despotismus, aber das heißt nicht die Bürger zum Aberglauben verleiten, wenn man den Namen der Gottheit ausspricht. Ich verabscheue so gut wie irgend jemand die gottlosen Sekten, welche sich über das Weltall verbreitet haben, um Ehrgeiz, Fanatismus und alle Leidenschaften dadurch zu begünstigen, dass sie sich mit der geheiligten Macht des Ewigen, welche Natur und Menschheit geschaffen hat, identifiziren, aber ich bin weit entfernt, die Menschheit mit jenen Schwächlingen zu verwechseln, welche der Despotismus als Waffe gebraucht hat. Ich für meinen Teil halte jene ewigen Prinzipien aufrecht, auf welche sich die menschliche Schwäche stützt, um sich zur Tugend aufzuschwingen. Das ist keine eitle Rede in meinem Munde, nicht mehr, als in dem aller berühmten Männer, welche Moralität ge-

*) Klubrede vom 26. März 1792.

Digitized by Google

nug beſaßen, um an das Daſein Gottes zu glauben. Ja die Vorſehung anzurufen und die Idee des ewigen Weſens, welches ſo weſentlich auf die Geſchicke der Nationen einwirkt, welches mir ganz beſonders über der franzöſiſchen Revolution zu wachen ſcheint, nicht vergeſſen zu wollen, das iſt kein zu küner Gedanke, ſondern das Gefül meines Herzens, ein Gefül, welches mir Bedürfnis iſt. Wie hätte ich mit meinem Geiſt allein in all' den Kämpfen aushalten können, welche menſchliche Kräfte überſteigen, wenn ich meine Seele nicht zu Gott erhoben hätte!"

Dieſe Rede Robespierres fand keineswegs die allgemeine Zuſtimmung ſeines Klubs, ſie wurde vielmehr mit übermütigem Geſchrei aufgenommen, und die Lehre vom Daſein Gottes hatte Mühe, im neuen Kultus Platz zu gewinnen.

Die bisher noch verſchonten Kongregationen für Unterricht, Erziehung und Mildtätigkeit wurden Opfer des Haſſes gegen die Geiſtlichkeit. In der Sitzung der Nationalverſammlung vom 6. April 1792 wurden alle dieſe Kongregationen aufgehoben. Ein konſtitutioneller Biſchof von Bourges, Namens Torné, hatte zu dieſem Beſchluſs eifrig mitgewirkt, er hatte alle dieſe Korporationen wegen des Korpsgeiſtes, der ſich darin entwickele, als dem öffentlichen Wol ſchädlich bezeichnet. Aus demſelben Grunde, um dieſem Korpsgeiſt eine äußerliche Stütze zu entziehen, trug er einige Tage nachher auf Abſchaffung jeder geiſtlichen Kleidung an. Sie wurde einſtimmig beſchloſſen, die anweſenden Geiſtlichen beeilten ſich, Prieſterkäppchen, Bruſtkreuze, Überſchläge abzulegen; am 28. April wurde das betreffende Geſetz redigirt und definitiv angenommen. Man ging noch weiter; der Abgeordnete Delefſert ſchlug vor, alle nicht beeidigten Prieſter auf Schiffe zu packen und nach Amerika zu ſchicken. François von Nantes trat am 5. Mai mit einer ausfürlichen Anklageakte gegen die Geiſtlichkeit auf, über welche in einer Reihe von Sitzungen debattirt wurde. Als am 24. Mai der Deputirte von Finiſtère Bouëſtard berichtete, daſs ein unglücklicher Vater auf Antrieb der Prieſter ſeine Frau, ſeine Kinder und ſeinen Schwiegervater umgebracht habe, weil ſie ſich zu den konſtitutionellen Prieſtern gehalten hätten, gab dies der Geiſtlichkeit vollends den Stoß, und es wurde beſchloſſen, die Direktoren jedes Departements ſollten auf die Bitte von 20 Aktivbürgern eines Kantons gehalten ſein, die Deportation der nichtbeeidigten Geiſtlichen als Anſtifter von Unruhen anzuordnen. Dieſer Antrag wurde am 25. Mai geſtellt und am 27. definitiv angenommen. Eine Rechtfertigung ſchien dies ſtrenge Geſetz zu erhalten durch die gleichzeitige Nachricht, daſs im Departement Tarn eine Verſchwörung entdeckt ſei, die zum Zweck gehabt habe, die dortigen Calviniſten umzubringen. Der König zögerte mit der Beſtätigung dieſes Geſetzes; ein Schreiben des Miniſters Roland, das, von deſſen Gemalin verfaſst, den König in gebieteriſcher Sprache drängte, das Prieſtergeſetz und ein anderes ihm ebenſo widerwärtiges Geſetz anzunehmen, hatte nur den Erfolg, daſs das Miniſterium der Girondiſten entlaſſen wurde. Der General Dumouriez, der jetzt zur Bildung eines Miniſteriums berufen wurde, vermochte ebenſowenig den König zur Sanktion des ihm ſo verhaſsten Geſetzes zu bewegen, und am 19. Juni ließ er der Nationalverſammlung ſein Veto dagegen verkündigen. Dies gab den Anſtoß zu einer Bewegung des Volks, wobei das Leben des Königs in Gefar kam, aber vorläufig noch gerettet wurde. Sein Thron aber war aufs gefärlichſte unterwült und die Lage der Geiſtlichkeit durch ſein Veto nicht gebeſſert. Sie bekam den Zorn der Revolutionspartei, der zunächſt vom König abgelenkt war, zu fülen. Zur projektirten Deportirung fehlten vorerſt die Mittel, aber in mehreren Städten, in Lyon, Chalons, Angers, Nantes, Dijon, fanden nun zalreiche Verhaftungen der dortigen Geiſtlichen ſtatt. Nachdem infolge der Ereigniſſe vom 10. Aug. der König in Gefangenſchaft geraten und die extremſten Parteien zur Herrſchaft gelangt waren, wurde ein erneuertes Deportationsgeſetz gegen die Geiſtlichen beantragt und am 23. Auguſt ein Dekret erlaſſen, wornach jeder nicht beeidigte Geiſtliche innerhalb 14 Tagen Frankreich verlaſſen und vorher vor dem Diſtriktsdirektorium anzeigen ſollte, in welches Land er ſich begeben wolle. Die, welche nach Verfluſs von 14 Tagen dieſer Anordnung nicht

Digitized by Google

Folge geleistet haben würden, sollten nach Guyana deportirt werden. Zurückkehrenden wurde zehnjärige Haft in Aussicht gestellt. Bei den nun bald darauf folgenden Mordscenen der Septembertage fiel eine große Zal Geistlicher der Revolutionswut zum Opfer. Viele waren nach Paris gebracht worden, um von hier aus deportirt zu werden; dort wurden sie beim Stadthaus auf Wagen gepackt und der Barriere zugefürt, aber unterwegs zur Umkehr kommandirt, um in das Gefängnis der Abtei gefürt zu werden. Unterwegs wurden 18 vom Pöbel erschlagen und im Hofe der Abtei noch weitere 60. Ein gewisser Rossignol rühmte sich später, mehr als 68 Priester umgebracht zu haben. Im Karmeliterkloster wurden 200 Priester ermordet.

Nach solchen Ereignissen zögerten die Geistlichen nicht mehr länger, dem Gesetze der Deportation Folge zu leisten. Aber selbst die Abreise wurde ihnen durch Quälereien und Beraubungen erschwert, ja es kam vor, dass sie noch umgebracht wurden, wenn sie sich bei der Behörde stellten, um ihren Pass zu holen, oder dass sie unter irgend einem Vorwand eingesperrt und im Gefängnis hingehalten wurden. Die, welche glücklich über die Grenzen kamen, fanden im Kirchenstate in der Schweiz, in den Niederlanden, in Spanien freundliche Aufnahme; besonders Papst Pius VI. ließ es sich sehr angelegen sein, für sie zu sorgen, so gut er konnte. Etwa 40,000 Geistliche mögen infolge des Deportationsgesetzes ausgewandert sein. Selbst in dem protestantischen England fanden mehr als 8000 französische Priester eine freundliche Zufluchtsstätte und freigebige Unterstützung.

Eine Folge des Hasses gegen Geistlichkeit und Kirche war die Aufhebung der bürgerlichen Einrichtungen, welche mit der Kirche im Zusammenhange standen. So wurde durch ein Dekret vom 20. September 1792 die Fürung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister der Geistlichkeit abgenommen und den weltlichen Ortsobrigkeiten übertragen, da dies, wie man behauptete, eine notwendige Konsequenz der Religionsfreiheit sei. Da Taufe, kirchliche Einsegnung der Ehe und christliches Begräbnisses wegfielen, war dies allerdings eine natürliche Folge. Schon einige Tage früher, am 30. August, war die Zulässigkeit der Ehescheidung durch Akklamation angenommen und das unter dem 20. September erlassene Ehegesetz erklärte die Ehe für auflöslich infolge gemeinschaftlicher Übereinkunft. Ebenso wurde die Schließung der Ehe als eines bloß bürgerlichen Vertrages den weltlichen Behörden zugewiesen. Übrigens war schon durch ein Edikt vom November 1787 den Protestanten gestattet, durch Erklärung vor dem Richter eine rechtlich gültige Ehe abzuschließen. Auch waren die Protestanten in Betreff der Ausstellung der Geburts-, Ehe- und Totenscheine an die weltliche Obrigkeit gewiesen. Die Priesterehe wurde am 12. August 1792 gesetzlich erlaubt und den Bischöfen, die dagegen waren, mit Deportation gedroht. Die christliche Zeitrechnung wurde um dieselbe Zeit aufgegeben; seit dem 22. September 1792 fing man an, nach dem ersten Jare der Republik zu rechnen, am 5. Oktober 1793 wurde auf Romes Antrag eine ganz neue Zeitrechnung beschlossen, nach welcher das Jar auf den Grund der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche, mit welcher die Erklärung der Republik zusammengetroffen war, berechnet werden sollte. Jeder Monat, deren es auch 12 waren, wurde in 3 Dekaden eingeteilt, deren erster Tag an die Stelle des christlichen Sonntags trat. Die 5 Ergänzungstage, die durch die Einteilung des Monats in je 30 Tage nötig wurden, sollten zu Festtagen des Genies, der Arbeit, der Dankbarkeit u. s. w. verwendet werden. An die Stelle der Heiligennamen für die einzelnen Tage wurden von der Naturproduktion, von ländlichem Gewerbe u. dgl. Benennungen entlehnt. Man gefiel sich auch in Erteilung heidnischer Vornamen. Der Nationalkonvent, der nach Auflösung der Nationalversammlung am 21. September zusammentrat, nahm gegen das Christentum eine feindseligere Haltung an, als seine Vorgängerin; Angriffe auf kirchliche Gebräuche, Würden und Feste, offene Geständnisse des Atheismus kamen nicht selten vor. Noch ärger ging es in dieser Beziehung im Gemeinderat von Paris her; Chaumette, ein roher Religionsspötter, fürte hier das große Wort. Auf seinen Antrag wurde die Weihnachtsmesse in Paris abgestellt und der Vorschlag an den

Digitized by Google

Konvent gebracht, das Fest der heiligen drei Könige „Fest der Sansculotten" zu nennen. Der Nationalkonvent suchte anfangs dem antikirchlichen Fanatismus noch Einhalt zu tun. Als am 11. Januar 1793 40 Gemeinden Fortdauer des katholischen Kultus verlangten, beschloss der Konvent, der Gottesdienst dürfe nicht gestört werden, und ein Abgeordneter Durand-Maille richtete eine eindringliche Vorstellung an den Justizminister zu Gunsten der Kultusfreiheit, am 19. März wurden Unanständigkeiten an geheiligten Orten für strafbar erklärt. Als aus Veranlassung von Berichten aus der Vendée der Hass gegen die widerspenstigen Priester sich laut machte und man wider von Deportation derselben sprach, wurde beschlossen, wer Deportationen aller Priester vorschlagen würde, sollte auf 8 Tage in die Abtei geschickt werden. Ein Zeichen der Stimmung war eine Deputation vom 25. August 1793, bestehend aus Lehrern und Zöglingen, die im Konvente erschienen, um zu bitten, der Unterricht möge in Zukunft eine Sache des Zwanges, aber kostenfrei sein. Eines der Kinder, natürlich dazu abgerichtet, brachte die Bitte vor, man möge sie doch nicht mehr im Namen eines sogenannten Gottes beten lassen und statt dessen um so gründlicher in den Grundsätzen der Gleichheit, der Menschenrechte und der Konstitution unterrichten. Die Stimmung des Konvents war damals doch noch so, dass dieses Ansinnen mit Unwillen abgewiesen wurde. Aber mit Ende des Jares griff der atheistische Fanatismus, den einige Deputirte, wie Dumont, Collot d'Herbois, Fouché, auch in den Provinzen eifrig närten, immer mehr um sich. Am 1. November 1793 erschien eine Deputation aus Nantes, wo Fouché waltete, und bat um Abschaffung des katholischen Kultus; als Anfang dazu brachten sie goldene Kreuze, Mitren, heilige Gefäße und allerlei Kultusgeräthschaften, die sie aus den Kirchen geraubt hatten. Eine Hauptscene wurde aber am 7. Nov. 1793 von dem Pariser Erzbischof Namens Gobel aufgefürt. Als eben vorher ein Brief eines Pfarrers vorgelesen war, worin es hieß: „Ich bin Priester, d. h. Charlatan", traten einige Mitglieder des Pariser Magistrats und der Geistlichkeit ein, und der Fürer derselben, Momoro, kündigte an, der Klerus wolle sich des Charakters entäußern, den ihm der Aberglaube aufgedrückt habe; die französische Republik werde keinen anderen Kultus haben, als den der Freiheit, Gleichheit und ewigen Warheit. Hierauf trat der Erzbischof von Paris, ein Greis von schwachem Charakter, auf und sprach mit zitternder Stimme: „Geboren als Plebejer, habe ich schon frühzeitig die Grundsätze, die Liebe zur Freiheit und Gleichheit in meiner Seele genärt. Ich habe immer die Souveränität des Volkes anerkannt und dieser Grundsatz hat mein Verhalten bestimmt. Der Wille des Volkes war mein erstes Gesetz, die Unterwerfung unter seinen Willen meine erste Pflicht. Ich habe demselben gehorcht, als ich das Bistum dieser großen Stadt annahm, und mein Gewissen sagt mir, dass ich die Wünsche des Volkes dabei nicht getäuscht habe. Heute darf kein anderer nationaler Kultus als der der Freiheit und Gleichheit stattfinden, ich verzichte daher auf meine Funktionen als Diener der katholischen Kirche. Wir legen unsere priesterlichen Bestallungsbriefe auf das Bureau der Versammlung nieder." Diese Erklärung wurde mit widerholten Beifallsrufen aufgenommen und der Präsident des Konvents beglückwünschte Gobel, dass er den Irrtum abgeschworen und auf den Altar des Vaterlandes das gothische Spielzeug des Aberglaubens geopfert habe, und sagte ihm: „Sie predigen in Zukunft nur die Übung der socialen und moralischen Tugenden. Dies ist der einzige Kultus, der dem höchsten Wesen angenehm sein kann". Hierauf legte Gobel, mit der roten Mütze geschmückt, sein Kreuz und seinen Ring ab; seine Vikare folgten ihm mit Niederlegung der Zeichen ihrer geistlichen Würde und Lossagung vom Christentum. Übrigens brachte diese unwürdige Unterwerfung unter den Volkswillen dem Bischof kein Heil. Fünf Monate später musste er, angeklagt, dass er zur Verderbnis der Moral beigetragen hätte, das Schaffot besteigen und schrieb damals einem befreundeten Geistlichen: „Durch die Gnade Gottes werde ich meine Übeltaten und mein Ärgernis gegen die heilige Religion sünen." Auch ein protestantischer Geistlicher, Julien von Toulouse, nahm an dieser ärgerlichen Scene teil. Er wollte hinter dem großen Beispiele Gobels nicht zurückbleiben und sprach Folgendes: „Man weiß,

Digitized by Google

daſs die Diener des proteſtantiſchen Kultus nur Beamte der Moral ſind, aber man muſs darüber einverſtanden ſein, daſs bei jedem Kultus mehr oder weniger Charlatanismus mitunterläuft. Ich gebe dieſe Erklärung im Namen der Vernunft, der Philoſophie und unſerer erhabenen Verfaſſung und verzichte auf meine Funktionen. Ich werde künftig keinen anderen Tempel haben, als das Heiligtum der Geſetze, keine andere Gottheit als die Freiheit, kein anderes Evangelium als die republikaniſche Verfaſſung". Auch er muſste ſpäter Gobels Schickſal teilen und ſtarb im April 1794 unter der Guillotine.

Der Biſchof Grégoire war der einzige Geiſtliche des Konvents, der gegen dieſes unwürdige Treiben offenen Widerſpruch erhob. Er war während der Scene, die Gobel aufführte, in dem Ausſchuſs für den öffentlichen Unterricht beſchäftigt, abweſend geweſen und trat eben ein, als mehrere Geiſtliche auf die Tribüne eilten, um ihren Stand und ihren Glauben abzuſchwören. Ein Haufen von der Bergpartei umringte und drängte ihn, er ſolle ebenfalls auf die Tribüne eilen, um abzuſchwören und auf den religiöſen Hanſwurſtkram Verzicht zu leiſten. Er erwiderte: „Ich bin nie ein Charlatan geweſen, von Herzen meiner Religion ergeben, habe ich ihre Warheit gepredigt und werde ihr treu bleiben." Deſſenungeachtet wurde er auf die Rednerbüne gefürt und ihm das Wort gegeben; er erklärte hier: „Ich bin Katholik aus Überzeugung und innerſtem Gefüle und Prieſter aus freier Wal; ich bin vom Volke für das biſchöfliche Amt beſtimmt worden, aber weder von ihm noch von Euch habe ich meinen Beruf dazu empfangen. Ich habe eingewilligt, die Bürde desſelben zu tragen zu einer Zeit, wo er rings von Beſchwerden umgeben war, man hat mich gequält, ihn anzunehmen; heute quält man mich, um mir eine Abſchwörung zu erpreſſen, zu der ich mich nie verſtehen werde; ich bleibe Biſchof, um in meinem Sprengel noch mehr Gutes zu ſtiften, und rufe für mich die Freiheit des Kultus an". Dieſe Rede brachte ihm manche Schmähung und Drohung ein, man mied ihn wie einen Verpeſteten, man ſuchte ihn noch ſpäter durch Zureden und Drohen für eine Abſchwörung zu gewinnen, aber vergeblich; er blieb feſt, er erſchien hinfort auch in kirchlichem Koſtüm, er imponirte durch ſeine Haltung, und man wagte nicht, ſich an ihm zu vergreifen.

Der Pariſer Stadtrat veranſtaltete zur Feier der Abſchaffung der katholiſchen Religion ein Feſt der Vernunft, das den 20. Brumaire oder 10. November 1793 in der Kirche Notre-Dame gefeiert wurde. Im Innern des Domes war ein ſogenannter Tempel der Philoſophie errichtet; in demſelben ſaſs als Repräſentantin der Vernunft eine Sängerin der großen Oper, Mademoiſelle Maillard, „ſchön und jung wie die Vernunft", wie die gleichzeitigen Berichte ſagen, in einem weißen Kleide, einer himmelblauen Mütze, unter welcher die aufgelöſten Hare herabfielen. Sie war umgeben von weißgekleideten Mädchen, mit Eichenlaub bekränzt, die Fackeln ſchwangen und Hymnen ſangen. Da die Veranſtalter des Feſtes durchaus den Convent, der vergeblich eingeladen worden, bei dem Feſte zu erſcheinen, als Teilnehmer beiziehen wollten, ſo begab ſich unter Chaumettes Fürung ein Feſtzug zum Conventshaus. Die Göttin der Vernunft wurde auf einem Tragſeſſel von vier Männern vorausgetragen, eine Schar blau gekleideter, mit dreifarbigen Bändern und Blumen geſchmückter junger Bürger folgte ihr zunächſt. Im Sitzungsſale angekommen, hielt der Fürer des Zugs eine Anrede an den Präſidenten und ſprach: „Geſetzgeber, der Fanatismus hat der Vernunft den Platz geräumt! Die Franzoſen feiern heute ihren waren Gottesdienſt, den der Freiheit und der Vernunft. Wir haben die lebloſen Götzenbilder verlaſſen und uns zur Vernunft gewendet, zu dieſem belebten Bilde, zu dieſem Meiſterſtück der Natur", — und hierbei zeigt er das Bild der Vernunft, die Operuſängerin, und bat, daſs die neue Göttin neben dem Präſidenten Platz nehmen dürfe. Chaumette fürte ſie zu ihm; er umarmte die Maillard, dieſe gab auch den Sekretären den Bruderkuſs und ſetzte ſich auf das Bureau der Nationalverſammlung. Der Zug kehrte nun nach Notre-Dame zurück und die Mitglieder des Nationalkonvents folgten nun auch dahin und ſangen die Hymnen auf die Vernunft. Damit war durch den Konvent der neue Kultus der Vernunft ſanktionirt, und es folgten nun an den

Digitized by Google

nächsten Dekadentagen auch in anderen Kirchen ähnliche Aufführungen. Die Göttinnen der Vernunft wurden häufig aus der Klasse der Freudenmädchen gewählt, und in den mit einem Vorhang verhüllten Kapellen wurde dann der Kultus der neuen Göttinnen geübt. Auch in den Provinzen wurde der in Paris begonnene Unfug nachgeamt. Am 13. November wurden alle Behörden vom Konvent autorisirt, die Resignationserklärungen der Geistlichen anzunehmen und die Geistlichen aufgefordert, dem Christentum zu entsagen. Die Kirchen wurden oft bei den Festzügen geplündert und die vorgefundenen Kostbarkeiten als Staatseigentum einer Behörde übergeben, auch wol von Einzelnen angeeignet. Das $1^1/_2$ Millionen werte Reliquiengehäuse der heiligen Genovefa wurde in die Münze abgeliefert. Im Gemeinderathe stellte Hebert den Antrag, alle Glockentürme, als dem Prinzipe der Gleichheit widersprechend, abzutragen, ein Anderer wollte die Skulpturen von Notre-Dame zerstört wissen. Von vielen Seiten liefen triumphirende Berichte über Verleugnung des Christentums und Abschaffung des Gottesdienstes an den Convent ein; eine Sektion der Pariser Gemeinde meldete am 17. November dem Stadtrat, sie habe die boutique du mensonge, de l'hypocrisie et de l'oisiveté geschlossen. In Straßburg wurden am 21. November die Lehrer aller Religionsbekenntnisse vor den Maire gerufen und aufgefordert, ihren Glauben abzuschwören und vor dem versammelten Volke zu bekennen, daſs sie es bisher betrogen hätten. Einige Tage vorher hatten Mitglieder der revolutionären Propaganda die Bürger im Münster versammelt und ihnen vorgestellt, das Zeitalter der Warheit sei nun gekommen und die Natur lade die Völker ein, das Glück zu genießen, dessen der Despotismus und der Aberglaube sie bisher beraubt habe. Alle Glaubenslehren seien Blendwerke, Ausgeburten des Ehrgeizes und des Eigennutzes der Priester. Diese seien one Ausnahme gefährliche Marktschreier, und nur den dürfe man für redlich halten, der blöde am Verstand wäre. Die Geistlichen könnten nur dadurch beweisen, daſs sie Freiheit und Gleichheit liebten, daſs sie alle durch den Aberglauben erfundenen Titel und Zeichen ihrer Würde niederlegten und ihre Lehren für Betrug erklärten. Diese Ermanungen fanden Anklang, und es wurde verabredet, daſs an dem letzten Tage der Dekade der Triumph der Philosophie über alle Vorurteile und heilige Irrtümer feierlich solle begangen werden. Die Kirchen wurden allen Schmuckes beraubt; manche wurden in Kriegsmagazine, die Nikolaikirche in einen Kuhstall, die Neue Kirche in einen Schweinestall und das Münster in einen Tempel der Vernunft verwandelt. Gesang- und Gebetbücher wurden zusammengetragen, um öffentlich verbrannt zu werden. Angelegentlich wurde die Beobachtung des neuen Kalenders eingeschärft, und niemand durfte es wagen, den Sonntag zu feiern. In ähnlicher Weise wurde auch in andern Provinzen verfaren. Am 22. November wurde allen Bischöfen und Pfarrern, welche ihre Funktionen aufgeben wollten, eine Pension zugesichert.

Wärend dieses Wütens gegen Geistlichkeit und Kirchen gab es noch manche Leute, welche zu christlichem Gebet und Gottesdienst in den Kirchen sich einfanden; besonders Frauen ließen es sich nicht nehmen, nach alter Weise die Kirchen zu besuchen, was natürlich die Revolutionsmänner nur zu Zorn und bitterer Verhönung reizte. Übrigens ließen sich im Konvent auch Stimmen der Entrüstung über die rohen antireligiösen Demonstrationen vernehmen, besonders Robespierre, der sich auch am 10. November bei der Aufführung des neuen Vernunftkultus grollend entfernt hatte. Am 21. November, dem Tage des berüchtigten Umzugs der Kirchenräuber, brach er im Jakobinerklub mit aller Heftigkeit gegen Hebert los, der eben von der Gefärlichkeit des Fanatismus und des Priestertums gesprochen hatte. „Es gibt Menschen", sagte er, „die unter dem Vorwand, den Aberglauben zu zerstören, eine Art Religion des Atheismus machen. Aber der Atheismus ist Sache der Aristokratie, die Idee eines höchsten Wesens, welches über der unterdrückten Unschuld wacht und das triumphirende Verbrechen bestraft, etwas fürs Volk. Wenn Gott nicht existirte, müſste man ihn erfinden". Bei diesen Worten wurde er von lebhaften Beifallsrufen unterbrochen, worauf er fortfur: „Das Volk, das unglückliche, gibt mir Beifall; wenn ich Tadler fände,

Digitized by Google

so wären es die Reichen. Ich bin immer ein schlechter Katholik gewesen, aber nie ein untreuer Verteidiger der Menschlichkeit, ich bin immer den moralischen und politischen Ideeen, die ich hier ausgesprochen habe, ergeben gewesen, vor allem der Idee eines höchsten Wesens". Robespierres Rede hatte eine bedeutende Wirkung. Zwar schienen die Vertreter des Atheismus nicht weichen zu wollen; sie setzten einige Tage nachher noch bei dem Pariser Stadtrat den Beschluss durch, dass alle Kirchen geschlossen werden sollten und dass jeder, der die Öffnung derselben verlangen würde, als verdächtig zu verhaften sei, dass alle Priester für religiöse Unruhen persönlich verantwortlich gemacht, von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen und zur Beschäftigung in den Fabriken nicht zugelassen werden sollten. Schon am 25. November aber verlangte Chaumette die teilweise Zurücknahme dieses Beschlusses, und im Konvent trug am 26. November Danton darauf an, dass antireligiöse Maskeraden im Schoße des Konvents nicht mehr geduldet werden sollten und der Verfolgungssucht gegen die Priester endlich ein Ziel gesetzt werden müsse, womit die Versammlung sich einverstanden erklärte. Robespierre kündigte einen weitergehenden Antrag in dieser Richtung im Jakobinerklub an, und der Stadtrat suchte demselben zuvorzukommen durch den Beschluss, keine Petition mehr anzuhören über irgend einen Gegenstand des Kultus oder eine religiöse Idee und keinem Kultus ein Hindernis in den Weg zu legen. Am 6. Dezember wurde die Kultusfreiheit von dem Konvent bestätigt, aber einzelne atheistische Deputirte erlaubten sich in den Departements immer noch kirchen- und priesterfeindliche Gewalttätigkeiten, wie Schließung der Kirchen, Wegnahme von Glocken und Kirchengeräte. Robespierre fur dagegen fort, den Patron der Religiosität zu spielen. Am 7. Mai 1794 beantragte er ein jährlich widerkehrendes Fest des höchsten Wesens, bei welcher Gelegenheit er seine religiösen Ideeen entwickelte. „Selbst wenn das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur Träume wären", sagte er, „würden sie doch noch die schönste Schöpfung des menschlichen Geistes sein. Die Idee des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele ist eine beständige Berufung auf die Gerechtigkeit, mithin ist sie social und republikanisch. Wer in dem System des socialen Lebens die Gottheit ersetzen könnte, der ist in meinen Augen ein Wunder von Genie; wer dagegen, one sie ersetzt zu haben, nur daran denkt, sie aus dem Geiste des Menschen zu verbannen, der scheint mir ein Wunder von Dummheit und Verkehrtheit zu sein". Mit diesem Bekenntnis deistischer Ideeen verband er die Erklärung des entschiedensten Abscheues gegen die Priester und ihre Herrschaft. Er sei weit entfernt, ihre Herrschaft widerherstellen zu wollen. Priester seien in der Moral das, was Charlatans in der Medizin seien. Der ware Priester des höchsten Wesens sei die Natur, sein Tempel das Universum, sein Kultus die Tugend. Schließlich empfahl er dem französischen Volk folgende Gesetzesvorschläge zur Annahme:

1) Das französische Volk erkennt das Dasein des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an. 2) Es bekennt, dass der des höchstens Wesens würdige Kultus die Ausübung der Pflichten des Menschen ist. Unter diesen Pflichten werden in erster Reihe gesetzt: Verabscheuung der Treulosigkeit und der Tyrannei, Bestrafung der Tyrannen und Verräter, Unterstützung der Unglücklichen. 3) Es sollen Feste eingefürt werden, welche den Zweck haben, den Menschen zum Gedanken der Gottheit zurückzuführen.

Der Konvent nahm diese Vorschläge an. Das erste Fest des höchsten Wesens wurde auf den 8. Juni 1794 oder 20. Prairial festgesetzt und fand an diesem Tage auch wirklich statt. Robespierre, der kurz vorher zum Präsidenten des Konvents gewält worden war, erschien dabei als eine Art Oberpriester mit dreifarbiger Schärpe und Federhut und hielt eine politisch-moralische Festrede, die von kindischen Mummereien unterbrochen war. Der Zweck Robespierres, sich mit einem religiösen Nimbus zu umgeben und dadurch seine Macht zu befestigen, wurde nicht ganz erreicht, indem seine Feinde Verdacht schöpften, er wolle sich eine Art Priestertum anmaßen, und der Hass seiner Feinde fürte bald auch ihn auf das Schaffot; aber in dem antireligiösen Fanatismus war doch infolge dieses Gaukelspiels und der Reden Robespierres für den religiösen Glauben ein Wende-

Digitized by Google

punkt eingetreten. Der christliche Kultus wurde wider geduldet. Am 3. Ventose III. (21. Februar 1795) wurde ein Gesetz über freie Ausübung des Gottesdienstes erlassen, welches mit Bezug auf die Konstitution von 1793 erklärte, dass die Republik keinen Kultus unterhalte, für keine Kirchen und Pfarrhäuser sorge, jedes öffentliche Zusammenrufen der Gemeinde, insbesondere das Glockengeläute verbiete, jede öffentliche Religionshandlung, jeden Kollektivankauf von Bethäusern, jede lebenslängliche Dotation zum Unterhalte des Kultus verbiete, aber jede Störung des Privatgottesdienstes bestrafe. Am 30. Mai desselben Jares wurde die Benutzung der Kirchen ihren ehemaligen Eigentümern wider gestattet, wenn sie dieselben aus eigenen Mitteln erhalten und zum gemeinschaftlichen Gebrauche mit andern Religionsgenossen hergeben wollten. Überdies wurde nur unter der Bedingung die Annahme eines geistlichen Amtes gestattet, dass der Geistliche sich den Gesetzen der Republik unterwerfe. Die Konstitution vom 22. August 1795 gewärte Religionsfreiheit und erklärte im Art. 354, dass niemand, der sich dem Gesetze unterwerfe, in Ausübung seiner Religion gehindert werden dürfe, dass aber auch niemand gezwungen werden dürfe, zum Unterhalt irgend eines Kultus Beiträge zu geben. Am 29. September 1795 wurde ein Polizeigesetz verkündet, welches die verschiedenen Kultusformen unter die Aufsicht der Obrigkeit und unter ihren Schutz stellt, aber dafür den Religionslehrern auferlegt, vor der Municipalität ihren Gehorsam gegen die Gesetze der Republik zu erklären und Jeden, der diese Erklärung zurücknehme oder modifiziren würde, auf ewige Zeiten verbannt. Allen Religionsgesellschaften blieb verboten, in ihrem Namen ein Lokal für den ausschließlichen Gebrauch des Gottesdienstes zu kaufen oder zu miethen, oder zu Beiträgen zu zwingen und im Freien ihre Ceremonien zu feiern. Strenge war den Geistlichen verboten, sich in die Führung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister zu mischen, ausländische Restkripte oder Schriften gegen die Republik zu veröffentlichen, was besonders gegen die päpstlichen Breven gerichtet war, durch welche der Papst fortwärend die französische Kirche zu regieren versuchte. Auch durfte kein Geistlicher einer andern Religionsgesellschaft den Gebrauch des gemeinschaftlichen Versammlungshauses streitig machen. Dies war besonders zu Gunsten der altkatholischen Minorität verordnet, Daher wurden diese Gesetze in der Regel von den Protestanten anerkannt, und ihre Pfarrer leisteten die vom Gesetz geforderte Deklaration. Für Sektenbildung war vollkommene Freiheit gegeben, aber in dieser der Religion entfremdeten Zeit selten benützt. Doch schien die Art von Religiosität, wie Robespierre sie zur Schau trug, zu einer festeren Gestaltung gelangen zu wollen in der Sekte der Theophilanthropen. Sie reduzirte alle Religionslehren auf die Ideeen von Gott und Unsterblichkeit und die daraus fließende Moral, brachte es aber gleichwol zu einem regelmäßigen Kultus, der seine Liturgie, Gesangbuch und Prediger hatte und in Paris allmählich 10 Kirchen für sich in Beschlag nahm. Sie hielt am 15. Januar 1797 ihre erste Versammlung und gewann in einem Mitgliede des Direktoriums, Reveillère Lepeaux, einen mächtigen Protektor. Auf den Wänden ihres Versammlungssales stand mit großen Buchstaben geschrieben: „Wir glauben an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Betet Gott an, liebet Eures Gleichen, macht Euch dem Vaterlande nützlich, das Gute ist Alles, was dazu dient, den Menschen zu erhalten und zu vervollkommnen, das Böse ist, was darauf ausgeht, ihn zu verderben und zu verschlechtern. Kinder, ehrt Eure Väter und Mütter, gehorcht mit Anhänglichkeit, unterstützt ihr Alter; Väter und Mütter, unterrichtet Eure Kinder. Frauen, sehet in Euren Ehegatten die Häupter Eurer Häuser und macht Euch gegenseitig glücklich.“ Auf einem Altar war ein Korb mit Blumen und Früchten, Symbol der Zeugung und vegetalen Entwicklung; ein Redner in einfachem, aber etwas ungewönlichem Kostüm, entwickelte die Vorteile eines regelmäßigen Lebens, des woltätigen und tugendhaften Handelns. Nach den Reden wurden Hymnen gesungen. Schnell wuchs die Zal der Anhänger dieser Sekte, besonders in Paris fand sie Verbreitung, auch auf dem Lande bildeten sich solche Gemeinden; aber freilich konnte sich für eine solche nüchterne Religion keine begeisterte Propaganda bilden, und es kostete später keine Mühe, die Sekte

Digitized by Google

aufzulösen, als Bonaparte nach Abschluss des Konkordats ihre Versammlungen verbot.

Die Verfolgung der Geistlichen hörte auch nach jener günstigeren Wendung, die Robespierre herbeigeführt hatte, und nach der Gewährung der Religionsfreiheit durch die Verfassung vom Jare 1795 nicht ganz auf. Im Oktober 1795 bedrohte der Konvent, kurz vor seiner Auflösung, alle deportirten und ausgewanderten Geistlichen, wenn sie nach Frankreich zurückkehrten, mit der Todesstrafe. Doch wurde dieser Beschluss zunächst nicht in Anwendung gebracht und erst später, während des Jares 1796, geltend gemacht, und da inzwischen viele ausgewanderte Priester nach Frankreich zurückgekehrt waren, wurden viele davon betroffen; doch ließen die Richter die Unkenntnis jenes Gesetzes als Befreiungsgrund gelten. Bei dem Rate der Fünfhundert kam es öfters zur Sprache, dass die Gesetze gegen die Priester übermäßig strenge seien und eine Aufhebung oder Milderung derselben an der Zeit wäre. Am 17. Juni 1797 hielt der Deputirte von Lyon, Camille Jordan, einen beredten Vortrag, in welchem er sich mit Wärme der verfolgten Priester annahm und Revision der Kultusgesetze, Zurücknahme des von den Geistlichen geforderten Eides, Herstellung des katholischen Kultus und namentlich des Gebrauchs der Glocken beantragte. Auch von anderen Seiten gab sich hin und wider Sehnsucht nach der lang entbehrten Äußerlichkeit des Kultus kund. Am 24. Juni 1797 (6. Messidor) berichtete das Direktorium an die Fünfhundert, dass im Vertrauen auf die günstigere Stimmung eine große Zal eidweigernder Priester zurückgekehrt sei, und dass mehrere hundert Gemeinden Freiheit des Kultus begehrten, und es wurde infolge davon eine Kommission zur Prüfung der gegen die Priester erlassenen Gesetze niedergesetzt. Doch war immer noch eine starke Partei gegen die vorgeschlagene Milderung; die Republikaner betrachteten die Stimmung zu Gunsten der Priester als Ausdruck einer reaktionären Verschwörung, und der als wackerer Republikaner hochgeachtete Feldherr Jourdan hielt am 8. Juli 1797 einen Vortrag, worin er auf Beibehaltung des Gesetzes über Beeidigung der Priester drang. In den dadurch angeregten Verhandlungen wechselten nun begeisterte Lobreden über den Kultus der Väter und Anklagen gegen die Urheber der unseligen Priestergesetze mit Erinnerungen an das Verderben, das der Aberglaube gebracht habe, der im Gefolge des Kultus gewesen sei. Endlich wurde der Beschluss gefasst, den Priestern ihr Bürgerrecht zurückzugeben, und es wurde sogar die Frage, ob von den Priestern irgend eine Erklärung zu fordern sei, die ihren Gehorsam gegen das Gesetz verbürge, verneint. Als aber mit dem Statsstreich vom 4. September (18. Fructidor) 1797 die republikanische Partei wider ans Ruder kam, begannen auch wider die Verfolgungen gegen die Priester. Die durch den Beschluss vom 24. August 1797 den emigrirten Priestern gewärte Erlaubnis zur Heimkehr wurde wider aufgehoben oder wenigstens an neue strenge Bedingungen geknüpft. Eine Verordnung vom 16. September 1797 bestimmte, dass der durch das Gesetz vom 29. September 1795 geforderten Erklärung ein Eid beigefügt werde, nach welchem die Geistlichen Hass gegen das Königtum und die Anarchie, Anhänglichkeit und Treue gegen die Republik und die Konstitution vom Jare 1795 geloben mussten. Dieser Eid fürte einen neuen Zwiespalt unter der Geistlichkeit herbei; in der einen Diözese ermanten die Bischöfe zur Leistung des Eides, in der andern bedrohten sie die Eidleistenden mit kirchlichen Strafen. Doch unterwarfen sich nicht nur viele konstitutionelle Geistliche, sondern auch eine große Zal der aus der Verbannung zurückgekehrten, früher eidweigernden Geistlichen, um sich dadurch das Bleiben in der alten Heimat und die Rückkehr ins Amt zu erkaufen. Gegen 17,000 Geistliche sollen den Eid auf die neue Verfassung abgelegt haben. Andere dagegen zogen es vor, aufs neue in die Verbannung zu wandern, 380 wurden nach Guyana transportirt, eine große Zal anderer, ebenfalls zur Deportation bestimmt, starben elendiglich auf den Rheden der Inseln Oleron und Rhée.

Endlich trat in Frankreich eine den Bestand der römisch-katholischen Kirche günstigere Wendung ein. General Bonaparte, der aus Ägypten zurückgekehrt war, um das Direktorium zu stürzen, dachte schon damals auf Versönung mit

Digitized by Google

der Kirche. Die gefangenen Geistlichen wurden in Freiheit gesetzt, am 7. Nivose VIII. (28. Dezember 1799) wurden die Behörden angewiesen, jeden Kultus frei zu lassen. Die Kirchen sollten nicht mehr bloß am ersten Dekadentag geöffnet werden, die revolutionären Feste wurden auf 2 beschränkt. Der Bürgereid und der Schwur des Hasses gegen das Königtum wurden nicht mehr von den Geistlichen gefordert, sondern nur eine einfache Erklärung der Unterwürfigkeit unter das Gesetz und die Verfassung vom Jare 1799. Der Leichnam des Papstes Pius wurde 6 Monate nach dem Tode auf den Befehl der Konsuln mit allen Ehren bestattet, und Bonaparte begann mit seinem Nachfolger Pius VII. Unterhandlungen anzuknüpfen; denn er glaubte, daß er zur festeren Begründung seiner Macht die Hilfe der Kirche und einer einflußreichen Geistlichkeit nicht werde entbehren können. Am 18. April 1801 ließ er in der Kirche Notre-Dame einen feierlichen Gottesdienst halten. Obgleich der Unglaube und die Entwönung von allem religiösen Kultus wärend der Revolution sehr überhand genommen hatte, so zeigte sich doch auch in vielen Kreisen eine Sehnsucht nach religiöser Befriedigung, und seit der Freigebung des Kultus waren 40,000 Gemeinden in Frankreich zum christlich-katholischen Kultus zurückgekehrt.

Eine große Schwierigkeit bei Wideraufrichtung der Kirche bestand in dem Schisma der Geistlichkeit, die zuerst durch die Forderung des Eides auf die Civilkonstitution des Klerus und später durch den im Jare 1797 geforderten Eid gegen das Königtum und für die Konstitution von 1795 in Parteien gespalten war, die einander aufs bitterste anfeindeten und verfolgten. Die Eidweigernden hielten sich allein für die echten waren Vertreter der Kirche und sahen diejenigen, welche den Eid geleistet hatten, als die Abtrünnigen und Ungläubigen an, wärend die konstitutionellen Priester durch ihre Nachgiebigkeit die Existenz der französischen Kirche gerettet und ein größeres Verdienst zu haben glaubten, indem sie unter den größten Gefaren standhaft aushielten, wärend die Ausgewanderten ruhig und gefarlos von der Mildtätigkeit lebten. Napoleon begann sich auf Seite der unbeeidigten Priester zu stellen, weil diese bei dem Volke in größerem Ansehen standen und daher auch mehr Einfluß hatten. Doch wollte er auch die konstitutionellen nicht preisgeben und ging daher auf die Vorschläge des Bischofs Grégoire, des Hauptes derselben, ein, auf einem zu berufenden Nationalkonzilium eine Versönung zu versuchen. Grégoire erließ im Namen seiner konstitutionellen Kollegen ein Einladungsschreiben an alle Bischöfe, auch an die nicht vereideten, mit der Bitte, ihre Ratschläge zu geben und zur Versönung mitzuwirken. Auch an den Papst ließen die beeidigten Bischöfe eine Anzeige ihres Vorhabens ergehen und baten ihn um seine Unterstützung und seinen Segen, wurden aber keiner Antwort gewürdigt. Das beabsichtigte Konzilium kam zustande und wurde am 29. Juni 1801 von Grégoire mit einer Rede eröffnet, worin er die widerstrebenden Priester im Namen der Kirche und des Vaterlandes beschwor, ihren Widerstand aufzugeben. Aber unbeeidigte Priester waren nicht erschienen und enthielten sich jeder Teilnahme an der Versammlung. Da nun Bonaparte sah, daß diese Partei der konstitutionellen Priester wenig Einfluß auf ihre andersgesinnten Kollegen habe und von dieser Seite keine Anbanung des Friedens mit der Kirche zu erwarten sei, so nahm er von dem Nationalkonzilium wenig Notiz. Doch ließ er sich von Grégoire Denkschriften über den Zustand der französischen Kirche und Ratschläge über die Verhandlung mit Rom geben. Grégoire warnte ihn vor der hinterlistigen Politik der römischen Kurie, riet ihm, kein Konkordat abzuschließen, sondern die Unabhängigkeit der französischen Kirche zu bewaren; aber Bonaparte glaubte die Unterstützung des Papstes und der Hierarchie für Ausfürung seiner Plane zu brauchen und trieb eifrig zum Abschluß der Unterhandlungen mit Rom. Vgl. über die Verhandlungen sowie über das Konkordat von 1801 d. Art. Konkordate Bd. VIII, S. 156.

Da im Konkordat der Protestanten nicht gedacht war und diese durch den ersten Artikel, der die römisch-katholische Religion als die bevorrechtete zu bezeichnen schien, ihre Rechte beeinträchtigt glauben konnten, so wurde zu ihrer Zufriedenstellung noch eine besondere Erklärung veröffentlicht; es ist dies ein Be-

Digitized by Google

richt des Statsrats an den ersten Konsul vom 9. März 1802, worin gesagt wird: die Erklärung, dass die Mehrheit der Franzosen sich zum Katholizismus bekenne, gibt dieser Religion weder einen bürgerlichen noch einen politischen Vorzug, sie rechtfertigt nur den Umstand, dass man sich zuerst mit ihr beschäftigt hat. Die übrigen Religionsgesellschaften werden mit ihr gleiche Rechte genießen. Der Protestantismus bildet eine zalreiche Partei in der fränkischen Republik. Schon aus diesem Grunde gebürt ihm Schutz. Er hat auch noch andere Ansprüche auf Berücksichtigung und Wolgewogenheit. Seine Anhänger haben zuerst liberale Regierungsmaximen aufgestellt, sie haben Sittlichkeit, Philosophie, Wissenschaft und Kunst gefördert. In dieser letzten Zeit haben sie sich unter die Fane der Freiheit gestellt und sind ihr treu geblieben. Es ist daher Pflicht der Regierung, die freundlichen Zusammenkünfte dieser hochherzigen Minorität in Schutz nehmen. Die Protestanten sollen daher alle Rechte genießen, welche den Katholiken durch das Konkordat zugesichert sind. Auf diese Erklärung folgte eine Verordnung der Konsuln vom 21. Ventose X (12. März 1802), welche alle die Freiheit des Kultus beschränkenden Verordnungen aufhob, die freie Ausübung des Kultus unter den Schutz der Lokalbehörden stellte und alle Bürger christlichen oder sonstigen Glaubensbekenntnisses aufforderte, binnen drei Monaten die Organisation ihrer Kirchen der Regierung einzureichen. Die Verkündigung des Konkordats als Statsgesetz konnte nicht so schnell stattfinden, es mussten noch verschiedene Oppositionselemente überwunden und beseitigt werden. Sowol in den Reihen der konstitutionellen Geistlichkeit, als unter denen, die sich nie mit der Revolution hatten abfinden wollen, gab es viele Gegner des Konkordats, und in der militärischen Umgebung des ersten Konsuls, sowie unter den Statsmännern des gesetzgebenden Körpers machte sich eine entschiedene Abneigung und Verstimmung über die neue Kirchenrestauration bemerklich. Die Opposition der konstitutionellen Geistlichen hatte ihren Halt gehabt in dem von Grégoire berufenen Nationalkonzilium. Dieses erhielt schon den Tag nach der päpstlichen Ratifikation des Konkordats Befehl, auseinanderzugehen, eine von der Versammlung versuchte Protestation fand kein Gehör, die Mitglieder gehorchten der Gewalt. Auch an die Gesellschaft der Theophilanthropen erging am 4. Oktober 1802 ein Verbot, sich nicht mehr in Nationalgebäuden zu versammeln, was eine baldige Auflösung dieser Sekte zur Folge hatte. Schwieriger war es, die bisherigen Bischöfe zur Niederlegung ihres Amtes zu bewegen. Der Papst erließ im Oktober 1801 sowol an die Konstitutionellen als an die einstigen Eidweigerer Breven, worin er sie teils direkt, teils indirekt aufforderte, ihre Stellen niederzulegen. In dem Breve an die Verfassungsmäßigen, deren Amtsgewalt der Papst nie als eine rechtmäßige anerkannt hatte, vermied er den Ausdruck der Amtsentsagung und forderte sie nur auf, frühere Irrtümer abzulegen, wider in den Schos der Kirche zurückzukehren und dem Schisma ein Ende zu machen. Alle diese, bis auf einen, es waren ihrer 50, legten one Widerstreben ihre bischöfliche Würde nieder und erklärten ihre Beistimmung zu dem Konkordate. Nicht so gefügig waren die nicht beeidigten durch die Revolution vertriebenen Bischöfe, von denen noch 81 lebten. Die in Frankreich befindlichen, deren es 15 waren, gehorchten zwar one Zögern, auch die nach Deutschland, Italien und Spanien geflüchteten folgten meistens, aber die 18 in England befindlichen vereinigten sich, durch andere Emigranten in ihrem Widerspruch bestärkt, zu oppositioneller Haltung. Fünf derselben, worunter der öfters genannte Erzbischof von Aix, leisteten endlich nach längeren Erörterungen die verlangte Amtsentsagung, die übrigen 13 aber verweigerten sie hartnäckig. Auch bei den weltlichen Würdenträgern stieß Bonaparte auf Widerstand. Als er am 6. August dem Statsrat in einer Sitzung vom Abschlusse des Konkordats Nachricht gab und alle seine Beredtsamkeit aufwandte, um seinem Werke eine günstige Aufnahme zu bereiten, empfing ihn kaltes Schweigen, und nach Aufhebung der Sitzung gingen die Mitglieder still auseinander, one ein Wort der Zustimmung zu sagen. Auch im Tribunat, im gesetzgebenden Körper und im Senat war die Stimmung schwierig, und es kündigte sich in anzüglichen Reden ein lebhafter Widerstand gegen das Konkordat an. Der erste Konsul fand für nötig, durch

Digitized by Google

einen Senatskonsult, wie er es nach einer Bestimmung der Verfassung konnte, ein Fünftel aus dem Tribunal auszuscheiden, wodurch es von 20 der strengsten Republikaner gereinigt wurde, ehe er es wagen durfte, das Konkordat vorzulegen. Erst nachdem diese Reinigung vollzogen war, wurde in einer außerordentlichen Sitzung des Jares X (im April 1802) der Gesetzentwurf für Einführung des Konkordats vorgelegt. Dem Konkordat selbst mußte ein sogenannter organischer Artikel, der die Polizei des Gottesdienstes den Grundsätzen des Konkordats gemäß ordnete, zur Einleitung dienen. Derselbe wurde im April 1802 vom ersten Konsul dem Statsrat vorgelegt. Er bestimmte die Beziehung des States zu allen Religionen, er sicherte, von dem Grundsatze der Freiheit des Gottesdienstes ausgehend, jedem Kultus Duldung und Schutz zu. Die Verhältnisse der katholischen Konfession wurden nach dem Konkordat und den von Bossuet aufgestellten Grundsätzen der gallikanischen Kirche geordnet. Es wurde demgemäß festgestellt, daß keine Bulle, kein Breve one Ermächtigung der französischen Regierung veröffentlicht werden dürfe, daß kein Abgesandter Roms außer demjenigen, den es als seinen offiziellen Vertreter öffentlich sende, zugelassen oder geduldet werde. One den ausdrücklichen Befehl der Regierung durfte in Frankreich kein Konzil gehalten werden. Jeder zum Unterricht der Geistlichkeit bestimmte Priester sollte sich zu der unter dem Namen „Bossuets Sätze" bekannten Erklärung von 1682 bekennen, die Gehorsam gegen das allgemeine Oberhaupt der Kirche in Bezug auf Spiritualia und Gehorsam gegen das Oberhaupt des States in Bezug auf Temporalia vorschrieben. Den vom ersten Konsul zu ernennenden, vom Papst zu bestätigenden Bischöfen wurde die Befugnis zugestanden, ihre Pfarrer zu ernennen, aber unter der Bedingung, daß sie vor ihrer Einführung ins Amt die Genehmigung der Regierung nachsuchten. Auch wurden die Bischöfe zur Bildung von Domkapiteln an ihren Hauptkirchen und von Priesterseminarien in ihren Diözesen ermächtigt, doch sollte für die Wal der Lehrer die Bestätigung der Regierung erforderlich sein. Die Zöglinge dieser Seminarien sollten nicht vor dem 25. Jare zum Priester geweiht werden dürfen und einen Grundbesitz von 300 Francs Jareseinkünften nachweisen müssen, eine Bestimmung, die sich aber nicht durchfüren ließ und im Jare 1810 wider abgeschafft wurde. Für die neuen Erzbistümer wurden folgende Sprengel bestimmt: Paris, Mecheln, Besançon, Lyon, Aix, Toulouse, Bordeaux, Bourges, Tours, Rouen. Die Besoldung der Erzbischöfe wurde auf 15,000 Fr., die der Bischöfe auf 10,000, die der Pfarrer auf 1500 und 1000 Fr. festgesetzt. Die Stolgebüren wurden unter der Bedingung eines von den Bischöfen zu erlassenden Reglements beibehalten, übrigens der Grundsatz aufgestellt, daß die Tröstungen der Religion unentgeltlich zu spenden seien. Von den Kirchengütern sollten nur die Pfarrwonungen mit den dazu gehörigen Gärten zurückzugeben sein. Der Gebrauch der Glocken wurde wider eingefürt, aber mit dem Verbote jeder von den Behörden nicht ausdrücklich genehmigten Verwendung zu einem bürgerlichen Zwecke. Der republikanische Kalender konnte nicht ganz abgeschafft werden, da er mit den revolutionären Erinnerungen zu sehr verwachsen war und mit dem neuen Gewichts- und Maßsystem zusammenhing. Man versuchte daher eine Verbindung mit der gregorianischen Zeitrechnung, Jar und Monat sollte nach dem republikanischen Kalender, Tag und Woche nach dem gregorianischen benannt werden, wodurch der Sonntag widerhergestellt war. Für Heiraten wurde die kirchliche Trauung wider in ihr Recht eingesetzt, aber zur Bedingung gemacht, daß der bürgerliche Heiratsschein vorher beigebracht sein müsse. Auch in Betreff der protestantischen Kirche enthalten die organischen Artikel einige Bestimmungen. Dogmatische Statuten, d. h. Konfessionen, dürfen nicht one Genehmigung der Regierung veröffentlicht werden. Die Besoldung der Geistlichen, die den Protestanten nach dem ursprünglichen Vorschlage nicht vom State gereicht werden sollte, wurde doch vom State übernommen, nur sollten die protestantischen Kirchengüter und die Stolgebüren dazu verwendet werden. Zur Bildung protestantischer Geistlichen sollten im östlichen Frankreich zwei Akademieen oder Seminarien für die Geistlichen Augsburgischer Konfession, in Genf eines für die reformirten bestehen. Die Leitung der Kirchen

Digitized by Google

Augsburgischer Konfession sollte durch Lokalkonsistorien, Inspektionen und Generalkonsistorien besorgt werden. Die letzteren sollten zu Straßburg, Mainz und Köln ihren Sitz haben. Die Reformirten sollten Synoden haben dürfen; je 6000 Seelen sollten eine sogenannte Konsistorialkirche und fünf Konsistorialkirchen das Arrondissement einer Synode bilden, deren Bezirk unter einer Inspektion stand. Die Konsistorien wurden aus dem Pfarrer, 6 bis 12 Ältesten oder Notablen und den am höchsten besteuerten Bürgern zusammengesetzt. An der Spitze der ganzen protestantischen Kirche stand ein Generalkonsistorium. — Die organischen Artikel wurden zum Gesetze erhoben, one vorher dem Papst vorgelegt zu sein; derselbe war mit manchen Punkten nicht zufrieden, aber er wagte nicht, Einsprache zu erheben. Dagegen fürte die Ernennung der Bischöfe noch zu einem Konflikt. Der Papst war immer der Meinung gewesen, die konstitutionellen Geistlichen müßten von den neuen Bischofswalen ausgeschlossen werden, Bonaparte wollte sie zwar nicht begünstigen, aber auch nicht ausschließen, da er eine Fusion und Versönung der Parteien beabsichtigte; er gab daher von den 60 Bischofssitzen 12 an konstitutionelle Geistliche. Der päpstliche Legat, Kardinal Caprara, versuchte dagegen zu protestiren, aber man bedeutete ihm, der Wille des ersten Konsuls sei unwiderruflich, worauf er sich fügte. — Erst nachdem alle diese Dinge erledigt waren, ließ der erste Konsul am 5. April 1802 das Konkordat samt den organischen Artikeln dem Corps législatif vorlegen. Die befürchtete Opposition war seit der Entfernung ihrer mutigeren Träger verstummt, das Konkordat wurde im Corps législatif mit 228 Stimmen gegen 7, und beim Tribunal mit 78 Stimmen gegen 2 angenommen und am 8. April als Gesetz verkündet, am 9. der Kardinallegat Caprara vom ersten Konsul in den Tuillerien feierlich empfangen, am darauf folgenden Palmsonntage vier der neu ernannten Bischöfe geweiht, am nächsten Ostersonntage, dem 18. April 1802, das Konkordat in allen Stadtvierteln von Paris mit großem Gepränge verkündet. Hierauf folgte großer Festzug zur Kirche Notre-Dame, wo zur Feier der Widerherstellung des Gottesdienstes ein Tedeum gesungen wurde. Der Papst Pius VII. hatte durch den Abschluss dieses Konkordats dem ersten Konsul zugestanden, was sein Vorgänger der Nationalversammlung verweigert hatte, nämlich Unterwerfung der Kirche unter die weltliche Macht und die Aufgebung eigenen Kirchenvermögens. Die Bischöfe und Geistlichen, welche wegen ihres Widerstandes gegen die Civilkonstitution Verbannung und Verfolgung erlitten und den Ruhm des Märtyrertums gewonnen hatten, mußten jetzt auf Geheiß des Papstes einer politischen Ordnung sich fügen, in der sie früher den Untergang der Kirche gesehen hatten. Aber die Kirche hatte wider eine politisch anerkannte Existenz und damit einen großen Teil ihrer legitimen Macht gewonnen.

Litteratur: Barruel, Histoire du clergé en France pendant la révolution, 2 Vols., London 1794—1804, deutsch Münster 1794; [Abbé Jaufret] Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du XVIIIe siècle, 2 Vols., Paris 1803; Abbé Jager, Histoire de l'église de France pendant la révolution, Vol. I—III, Paris 1852. Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790—1800 publiés par Aug. Theiner, 2 Vols., Paris 1857; Grégoire, Memoires précédés d'un notice historique sur l'auteur par M. H. Carnot, 2 Vols., Paris 1837; Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846, herausgeg. von J. C. L. Gieseler, 2 Bde., Leipzig 1848. — Von deutschen Revolutionsgeschichten siehe besonders W. Wachsmuth, Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter, 4 Bde., Hamburg, und Heinrich v. Sybel, Geschichte der Revolutionszeit, 5 Bde., 4. Aufl., 1878. **Klüpfel.**

Rhegius s. am Ende des Buchstabens **R.**

Rhemobothy oder **Sarabaiten.** In der ersten Zeit gab es viele Mönche, die ein ungeordnetes Leben fürten, zum teil mitten in der Gesellschaft; als solche werden von Hieronymus epistola 22, 34 (ad Eustochium de custodia virginitatis) die Rhemobothy genannt, „quod genus in nostra provincia (Syrien) aut solum aut primum est". Er entwirft ein ungünstiges Bild von ihnen. Höchstens ihrer

zwei oder drei wonen zuſammen, ganz unabhängig, zum teil in Städten; ſie leben vom Ertrage ihrer Arbeit, die ſie daher teuer verkaufen. Cassian collatio XVIII, c. 7 nennt eine änliche, unabhängig von jeder Kloſterregel zum teil in der Geſellſchaft lebende Klaſſe von Anachoreten unter dem Namen der Sarabaiten, welchen Namen ſie in Ägypten deswegen bekommen hätten, weil ſie ſich von den Klöſtern abſonderten und einzeln für ihre Bedürfniſſe ſorgten. Noch ein Capitulare Karls des Gr. von 802 richtet ſich gegen die Sarabaitae M. G. Leg. I, p. 91. **Herzog †.**

Riblah, eine nur im A. T. erwänte Stadt im Gebiete von Hamath (ſ. den Artikel Bd. V, S. 567), lag nach 4 Moſ. 34, 11 an der Nordoſtgrenze Paläſtinas, welche ſich von dort ſüdwärts nach dem See von Genezareth wandte, und zwar an der Heerſtraße vom Euphrat nach Canaan und Ägypten. Bis in neuere Zeiten unbekannt geblieben, iſt die Lage des Ortes jetzt mit Sicherheit anzugeben, indem ſich deſſen Name bis auf den heutigen Tag erhalten hat in dem kleinen, unanſehnlichen Dorfe Ribleh (ريلة) am Oſtufer des Orontes, wenige Stunden von ſeiner Quelle, etwa 10—12 Stunden ſüdwärts von Hums, in freundlicher Lage, auf allen Seiten von ſehr fruchtbaren Ebenen umgeben (der hebräiſche Name רִבְלָה bedeutet nach Geſenius „Fruchtbarkeit") und durch ſeine weiten Grasgefilde recht geeignet zu einem großen Lagerort von Reiterſcharen. Daher war hier das große Hauptquartier der Eroberer und das Schlachtfeld zur Behauptung Syriens zwiſchen Babels und Ägyptens Heeren; von hieraus ſtanden dem jeweiligen Sieger die bequemſten Heerſtraßen ſüdwärts nach Damaskus und dem Jordan, oder durch den Eleutherus weſtwärts die Küſtenſtraße nach Phönizien offen, oder aber oſtwärts der bequemſte Weg nach dem Euphrat. So finden wir denn dort 2 Kön. 23, 33 das Hauptquartier des Pharao Necho, ehe er nach der Schlacht bei Megiddo an den Euphrat vorrückte; dort war es, wo er den König Joahas abſetzte und in Feſſeln legte. Später ſchlug auch Nebukadnezar dort ſein Hauptquartier auf, als er wider Jeruſalem und Phönizien zu Felde lag; dort ließ er den unglücklichen Zedekia blenden, nachdem er zuvor ſeine Söne vor des Vaters Augen hatte hinrichten laſſen, — ein Los, das ebendaſelbſt auch die übrigen, endlich in Nebuſaradans Hände gefallenen Volkshäupter Judas traf (2 Kön. 25, 6 f. 18 ff.; Jer. 39, 5; 52, 9 ff. 24 ff.). Ruinen ſind nur wenige vorhanden. Klar iſt übrigens, daß die jüdiſchen Ausleger (Targ. Jonath., auch Hieron. im Onomast. und Vulg. zu 4 Moſ. 34) fehlgriffen, wenn ſie bei Riblah an Antiochia oder Daphne dachten, welche beide viel zu weit von Hamath und der Nordgrenze Iſraels entfernt liegen, wie ſchon J. D. Michaelis, Suppl. ad lex hebr., p. 2229, und Clericus zu Hieron. Onomast. p. 130 bemerkt haben. Die Bedenken von Riehm, Handwörterb. S. 1287, welcher glaubt, das Riblah 4 Moſ. 34 von demjenigen im Lande Hamath unterſcheiden zu müſſen, one aber die Lage des erſteren näher nachweiſen zu können, halte ich nicht für genügend, um die Identität beider aufzugeben. — Vgl. jetzt Robinſon, Paläſt., III, S. 747. 931, deſſen „Neuere Forſchungen" S. 708 ff., und Ritters Erdkunde XVII, S. 169 f. und 996 f.; Porter, Five years in Damasc., II, 335 ff. — Buckingham, Reiſen durch Syrien und Pal. I, 392, iſt der Erſte, welcher (1816) den Ort wider erwänt. **Rüetſchi.**

Ricci Matthæo, ſ. Propaganda oben S. 256.

Ricci, Scipione de', ward als dritter Son eines Senatspräſidenten in Florenz am 9. Januar 1741 geboren. Die Familie erfreute ſich wegen ihrer republikaniſchen Neigungen nicht des Wolwollens der lothringiſchen Herrſcher — um ſo eher mochten die Oheime den jungen ſchon frühe vaterloſen Scipione dem geiſtlichen Stande beſtimmen. Mit 15 Jaren wurde er in eine von Jeſuiten geleitete Erziehungsanſtalt in Rom geſchickt; als er aber Miene machte, ſelbſt dem Orden beizutreten, rief ihn ein Befehl ſeiner Angehörigen nach Florenz

Digitized by Google

zurück, im Sommer 1758. In Pisa, dann in Florenz vollendete er seine theologischen Studien — der höheren kirchlichen Laufbau, nicht dem Klosterleben sollte er sich widmen. In Florenz erhielt er unter Leitung der Benediktiner, deren Lektor damals der Pater Buonamici war, die dem Augustinismus zuneigende Richtung, welcher er stets treu geblieben ist. 1766 ward er zum Priester geweiht und sofort zum Auditor bei der Nuntiatur in Florenz ernannt. 1775 finden wir ihn in Rom, um der feierlichen Thronbesteigung Pius' VI. beizuwonen. Die trotz der Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. allmächtig gebliebene Partei der Jesuiten suchte ihn, da er mit dem letzten gleichnamigen Ordensgeneral, der noch in der Engelsburg gefangen saß, verwandt und als eine vermittelnde Persönlichkeit bekannt war, zum Eintritt in die römische Prälatur zu bewegen. Aber nichts konnte ihn dazu bestimmen: 'Ich kannte die Intriguen und Gefaren des Lebens an der Curie zu gut', sagt er später in den 'Memoiren'; 'ich merkte, daſs es nirgendwo auf der Welt so schwer fällt (incompatibile) wie dort, was man nennt sein Glück machen und zugleich ein ehrlicher Mann bleiben'. Seinen Verwandten sah er nicht, verkehrte aber schriftlich mit ihm und erhielt einige wichtige Niederschriften von seiner Hand, darunter seinen letzten formellen Protest gegen die Aufhebung des Ordens und sein Testament — Schriftstücke, welche aus dem literarischen Nachlasse Riccis von de Potter (Vie de Sc. de Ricci I, Pièces justificatives Note 8) veröffentlicht worden sind.

Kaum war der begabte junge Kleriker in die Heimat zurückgekehrt, so wurde er zum Generalvikar des hochbetagten Erzbischofs Incontri von Florenz ernannt. Ursprünglich gewillt, zu den von Leopold angestrebten Reformen des Disciplinarwesens die Hand zu bieten, hatte Incontri sich von den Florentiner Jesuiten, obwol sie seine Schrift 'Degli atti humani' heftig angriffen und offen verdammten, nach und nach gewinnen lassen und ihnen, nachdem ihr Orden schon in Toskana aufgehoben worden war (Dekret vom 28. Aug. 1773), die Fähigkeit zu predigen und Beichte zu hören bereitwillig weiter erteilt. Erst die aufrürerischen 'Missionspredigten' des Ex-Jesuiten Covoni in St. Ambrogio veranlaſsten die Regierung, das inzwischen ergangene Rundschreiben Clemens XIV., welches Jenen beides verbot, mit Entschiedenheit zur Durchfürung zu bringen.

Zu den kirchlichen Reformplänen des Großherzogs Leopold von Toscana gehörte auch die Absicht, bessere Fürsorge für die Vorbildung der Geistlichen zu treffen. Man beauftragte Ricci, den Plan für die Gründung einer theologischen Akademie zu entwerfen; jedoch blieb derselbe vorläufig one Frucht. Dagegen gelang es ihm, den Erzbischof zur Genehmigung des Colbertschen Katechismus, der, in Frankreich viel benützt, bei den strengen Curialisten verpönt war, zu bewegen und ihn dabei zu halten, als großes Geschrei seitens der 'Jesuiten und Ignoranten' sich dagegen erhob. Auch andere literarische Unternehmungen suchte der Nuntius Crivelli zu hintertreiben; so die Veröffentlichung einer von mehreren jungen Geistlichen angefertigten Übersetzung von Racines Kirchengeschichte und die von dem Abte Tanzini unternommene Ausgabe von Machiavellis Schriften, zu denen R. selbst die durch eine Heirat in den Besitz seiner Familie gelangten nachgelassenen Handschriften des berümten Sekretärs der Republik Florenz hergab. Im Jare 1780 eröffnete sich für R. ein Feld zu selbständigerer Tätigkeit: der Bischof von Pistoja und Prato, Ippoliti, starb, und R. ward von dem Großherzog als sein Nachfolger in Rom präsentirt. Pius VI. erhob keine Einsprache; nur klagte er in der Audienz, welche R. vor Ablegung des üblichen Bischofsexamens bei ihm hatte, wiederholt über die Eingriffe des Großherzogs in kirchliche Dinge und beruhigte sich nicht, als R. seine Hoffnung aussprach, daſs dessen wolgemeinte Maßregeln doch zum Heile der Kirche ausschlagen würden. Im Juni 1780 trat R. sein Amt an. Eine anonyme Charakteristik (Abate X., Vita di Monsignor de' Ricci, S. 13—16) zeichnet ihn als einen frommen, sanften und einfachen Mann, von reinen Sitten, woltätig und glühend für das Wol seines Sprengels. Setzen wir noch hinzu, daſs er auch von dem Gedanken begeistert war, der katholischen Kirche ihre moralische Autorität im Volksleben zu-

Digitized by Google

rück zu erobern und daſs ſich daraus ſeine nicht immer von richtiger Schätzung der Verhältniſſe ausgehenden und deshalb mißglückten Reformverſuche erklären. Wie traurig die Zuſtände im kirchlichen Perſonenbeſtande der Diöceſe ſelbſt waren, zeigte ſich ſofort an zwei Stellen. Zunächſt muſste ſich R., noch ehe er das Amt formell angetreten, für einen wegen Diebſtahls ergriffenen Prieſter beim Großherzog verwenden, damit derſelbe ſeine Strafe in einem Kloſter abbüßen dürfe und ein Skandalprozeß vermieden werde. Dann wartete ein energiſches Einſchreiten in Betreff der ſittlichen Zuſtände im Dominikanerinnenkloſter von Sta Lucia in Piſtoja auf ihn. Dort waren, getragen von quietiſtiſcher Phraſeologie, ſexuelle Greuel nicht allein vorgekommen, ſondern eingeriſſen. Schon R.'s zweiter Vorgänger Alamanni hatte 1764 einſchreiten müſſen. Er hatte die Dominikanerinnen von der geiſtlichen Aufſicht und dem Zuſammenhange mit den Dominikanern getrennt und ſie unter die biſchöfliche und pfarramtliche Jurisdiktion und Seelſorge geſtellt — vergebens: Die Nonnen zogen es vor, das Sakrament gar nicht als aus den Händen eines nicht dem Orden angehörenden Prieſters zu empfangen. R. hatte ſich zu ſeinem Vorgehen noch beſondern Auftrag ſeitens des Papſtes erbeten, aber trotz aller Mühe hat er ſich nie geſchmeichelt, mehr als eine äußerliche Beſſerung erreicht zu haben. Schlimmer noch ſtand es in Prato, welches, obwol 1653 als ſelbſtändige Kathedralkirche erklärt, doch tatſächlich mit Piſtoja vereinigt blieb und auch jetzt noch vereinigt iſt. Dort herrſchten ſeit langem unbedingt die Dominikaner und die Jeſuiten; die Jugend erzogen ſie in ihren Schulen, die Frauenwelt leiteten ſie, die Weltgeiſtlichkeit wuſsten ſie von ſich abhängig zu erhalten, wie R. ſelbſt in den 'Memorie' bezeugt. Auf einem Gebiete, welches die Jeſuiten gerade damals mit Vorliebe und Erfolg anbauten, nämlich dem des Herz-Jeſu-Cultus, kam es zu heftigem Zuſammenſtoß. Den frommen Biſchof empörte die ſchändliche Verwirrung der religiöſen Begriffe, aus der dieſe neue Devotion hervorging. Als die Exjeſuiten ihn in Prato ſogar hinterliſtiger Weiſe dazu hatten bringen wollen, mit eigener Hand eine Glocke für die neue Devotion zu weihen, erließ er einen Hirtenbrief (3. Juni 1781), in welchem er hervorhob, daſs das Weſen der wahren Religion von allem 'Fetiſchismus' und 'Sadducäismus' weit entfernt ſei, und von der 'Cardiolatrie' auf das nachdrücklichſte abmahnte. Dieſer Hirtenbrief, im Anhang zu den Akten der Synode von Piſtoja (ſ. u.) und S. 332—336 der Rivista Cristiana, Florenz 1875, abgedruckt, bildet ein ehrenvolles Zeugnis für R.'s Frömmigkeit, Berufstreue und Einſicht; ob (vgl. von Reumont, Geſch. Toskanas II, S. 174) ſeine 'Oppoſition' von gewiſſer Seite als 'unpaſſend' erachtet wurde, verſchlägt wenig. Mittlerweile zeigte es ſich nötig, gegen die Dominikanerinnen auch in Prato vorzugehen. Dort im Kloſter von Sta Caterina kamen haarſträubende Dinge zu Tage, die man für Verleumdungen halten würde, wenn ſie nicht im ordentlichen Gerichtsverfaren eruirt und nach dem Wortlaute der Akten veröffentlicht wären (bei de Potter Bd. I, Pièces justif.). Es zeigte ſich wieder, daſs Beſſerung unmöglich war, wenn nicht zuerſt die Exemption der Ordensangehörigen von der weltlichen und der biſchöflichen Gewalt aufgehoben würde. So ſtrebte denn R., freilich unter dem Entgegenwirken der Kurie und dem Widerſtande der Mönche, aber unterſtützt von der Regierung, darnach, ſeine Jurisdiktion über die inficirten Klöſter wieder herzuſtellen, und wo es immer galt, der überhandnehmenden Einmiſchung der Orden in die Pflichten und Verrichtungen des Seelſorgeramtes entgegen zu treten, ſehen wir R. tätig. Was aber den Ausgang jenes Skandales angeht, ſo iſt das Urteil, welches der Geſchichtsſchreiber Toskanas (II S. 175) fällt, nur teilweiſe richtig; „die von Pius VI. angeordneten Maßregeln" erweiſen ſich nur ſoweit als dienlich, wie ſie in der Richtung von R.'s Gedanken lagen; denn daſs „der Sache ein Ende gemacht, beſſere Zuſtände hergeſtellt, die Nonnen zu Reue und Buße geführt" und das beleidigte öffentliche Gerechtigkeitsgefül beruhigt wurde, das ward doch erſt erzielt, als R. und der Großherzog gegen den urſprünglichen Willen der Kurie es durchſetzten, daſs die Schuldigen dem biſchöflichen Gerichte und nicht dem des S. Uffizio unterworfen wurden.

Digitized by Google

Es ist untunlich, hier den Reformbestrebungen R.'s im einzelnen nachzugehen. Bei de Potter sind dieselben mit hinlänglicher Genauigkeit meist aus den 'Memorie' aufgeführt, und sofern die Mitwirkung der Regierung dabei in Frage kam, gibt Zobi (s. u.) ergänzende Auskunft. Auch treten dort hinlänglich klar hervor die auf Schritt und Tritt sich häufenden Schwierigkeiten, welche die Kurie und der Orden nebst ihrem Anhang auf der einen sowie einige Ratgeber des Großherzogs auf der andern Seite unablässig dem Vorgehen des Bischofs in den Weg legten. Seine Reformversuche bezogen sich vornemlich auf die Verbesserung der pfarramtlichen Seelsorge und Predigt und die Befreiung der ersteren von der überwuchernden Concurrenz der Orden, die strengere Beobachtung der Fastengebote, die Einführung und Verbreitung aufklärender Schriften, auch eines guten Katechismus, auf die Abschaffung der Inquisition und die Reinigung der üblichen religiösen Begriffe, insbesondere die von der Wirksamkeit der Heiligen und Reliquien.

Das vollständigste Bild von dem, was R. erstrebte, bieten die Beschlüsse der im J. 1786 gehaltenen Synode zu Pistoja, welche zugleich den Reformplänen des Großherzogs selbst einen offiziellen Ausdruck gab. Mit Cirkularschreiben vom 26. Jan. d. J. war den sämmtlichen Landesbischöfen ein aus 57 Artikeln bestehender Reformplan zugeschickt worden, mit den folgenden leitenden Ideen: 1) das Wol der Kirche macht die Einberufung von regelmäßig wiederkehrenden Diöcesansynoden erforderlich, damit die Bischöfe von den Pfarrern die eingeschlichenen Missbräuche erfaren und sie vereint abstellen können. 2) Ein Hauptgeschäft der Synoden soll die Verbesserung der Breviere und Messbücher sein, damit die falschen Legenden ausgemerzt und dafür Sorge getragen werde, dass man die ganze h. Schrift in Jaresfrist durchlese. 3) Da die Wiedereinsetzung der bischöflichen Autorität in ihre ursprüngliche von der römischen Curie usurpirten Rechte einer der wichtigsten Gegenstände ist, so soll untersucht werden, welche vom h. Stuhl vorbehaltenen Dispense als Eingriffe in die rechtmäßige Gewalt der Bischöfe anzusehen sind. 4) Da ungemein viel davon abhängt, dass Welt- und Regularclerus einerlei Grundsätze der Moral und folglich auch einerlei Maximen in der Beichtstulpraxis haben, so wäre es sehr nützlich, wenn eine gleichförmige Methode in den geistlichen Studien auf dem Seminar, auf der Universität und in den Klöstern vorgeschrieben würde. Hierbei müsste jedoch der Grundsatz leitend sein, dass alle geistlichen Studien sich nach der Lehre des h. Augustin zu richten hätten und dass so in Zukunft keiner, der diese Doktrin nicht in allen Teilen annehme, zum Beichtstuhl und zur Seelsorge oder auch nur zur Competenz um ein Pfarramt zugelassen werden dürfte. 5) Um die weniger gelehrten Pfarrer in Stand zu setzen, ihres Amtes gut zu warten, erscheine es zweckdienlich, wenn man die Bücher, die ihnen als Anleitung und zum Unterricht dienen könnten, übersetzen und drucken ließe und unentgeltlich unter sie austeilte. Zu einem kürzeren, deutlichen und vernünftigen Katechismus für die Jugend dürfe sich der kleine Katechismus des Bischofs Colbert von Montpellier oder der in Livorno herausgekommene empfehlen. Für Erwachsene erscheine als der brauchbarste der allgemeine Genueser Katechismus. Die Bibel könne entweder in der Übersetzung des Florentiner Erzbischofs Martini oder in der von Sacy gebraucht werden. Ferner das 'christliche Jar' von Tourneux, der Unterricht über die Sonn- und Festtage des Jares vom Bischof von Soissons, Bossuets Abhandlung über die Messe, Cochins Schriften über die Vereinigung zu Liebeswerken, Quesnels Moralische Betrachtungen über das Alte und Neue Testament, und Mesenguys Erklärung des christlichen Glaubenssystems wären empfehlenswerte Bücher. Schließlich wurden Anträge zu möglichster Einschränkung des Einflusses der Klöster auf das Volk gestellt.

Diese 'punti ecclesiastici' hatte der Großherzog selbst zusammengestellt. Vorschläge zur Modifikation und Ergänzung, welche R. einreichte, langten an, als sie bereits in Umlauf gesetzt waren. Sechs Monate Zeit hatte der Großherzog den Bischöfen gestattet — dann aber sollten sie eine unumwundene Antwort geben. Seine Absicht war, zuletzt dieselben Punkte einem Nationalconzil

Digitized by Google

vorzulegen, um im ganzen Lande Einheit der Lehre und der Kirchenzucht zu erzielen, vorzüglich in Betreff der Lehrbücher und der Anordnung der Unterrichtsanstalten für Ordens- und Weltgeistliche. Leider war der bei weitem größere Teil der Bischöfe den Absichten der Regierung entschieden abgeneigt. Teils wollten sie überhaupt keine Einmischung der weltlichen Obrigkeit in kirchliche Angelegenheiten zugeben, teils aber hatte die Regierung sich des Jansenismus dadurch verdächtig gemacht, daſs sie die augustinische Lehre als Normallehre vorschlug und mehrere jansenistische Schriften, selbst Quesnels Anmerkungen zum N. T., empfahl. Die meisten Bischöfe ließen sich die Antwort, die sie der Regierung geben sollten, von Rom aus diktiren — selbstverständlich lautete sie ablehnend. Nur R. sowie die Bischöfe von Pienza-Chiusi und Colle gingen auf die Vorschläge ein. R. erließ am 31. Juli 1786 das Convokationsschreiben 'ad venerabiles Fratres suosque in Sacerdotio et Pastorali officio Collegas et Adiutores Civitatis et Dioecesis Pistoriensis', wodurch er die vom Großherzog gewünschte Versammlung einberief unter der Erklärung, daſs der Papst selbst schon zwei Jare vorher ihn dringend aufgefordert habe, ein derartiges Konzil zu berufen. Am 18. Sept. 1786 fand die feierliche Eröffnung desselben statt (s. Acta et Decr. Syn. Pist. P. I. S. 21 ff.); 233 Pfarrer und Pfründner, auch 13 Ordenspriester, nahmen teil. Ganz gegen die Gewonheit ließ R. seine Pfarrer nicht blos die bischöflichen Aussprüche hier vernehmen und annehmen, sondern verstattete ihnen freie Beratung und Entscheidung der vorgelegten Materien — dennoch übertraf der Erfolg alle Erwartungen. In der Versammlung herrschte ein solcher Geist der Einheit, daſs bei den Abstimmungen die Minorität nicht mehr als 5—6, einmal 8 betrug. Leopold war über den Fortschritt der Arbeiten hoch erfreut. Er ermunterte und ermante die Väter unaufhörlich durch Briefe; auch öffentlich bezeugte er seine Zufriedenheit, indem er, gerade in Pistoja anwesend, den Bischof mit an der eigenen Tafel, die mit der Formulirung der Beschlüsse betrauten Theologen Tamburini und Palmieri an der Tafel seiner Sekretäre speisen ließ. Nachdem sich die beiden ersten Sitzungen vorzugsweise mit der Feststellung einer Geschäftsordnung beschäftigt hatten, wurden in der dritten die ersten Themata mitgeteilt (über das Wesen der Sakramente und ihre Wirksamkeit) und 'ad obstruendum os loquentium iniqua' zwei Reihen von Glaubensartikeln adoptirt: die von der Löwener Fakultät 1677 Innocenz XI. überreichten betr. Sünde und Erbsünde und die sog. theologischen Tugenden, sowie die 12 Artikel, welche der Cardinal de Noailles Benedict XIII. eingereicht hatte. An die Spitze aller Beschlüsse trat übrigens ein 'Decretum de fide et ecclesia' mit folgendem Inhalt: Die Kirche, selbst die allgemeine, habe kein Recht, neue Dogmen einzuführen, sondern nur die Verpflichtung, die alten ihr von Christo und den Aposteln anvertrauten Warheiten in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Wenn ein Zweifel darob entstehe, was in der Lehre echte, unfehlbare Warheit sei, so habe zwar die Kirche das Entscheidungsrecht, aber ihre Unfehlbarkeit sei an die Bedingung geknüpft, daſs sie sich bei ihren Entscheidungen niemals von dem klaren Inhalte der h. Schrift und der wahren Tradition entferne; die Gewalt der Kirche sei blos geistlich und es stehe ihr nicht zu, in die weltlichen Rechte der ebenfalls von Gott selbst eingesetzten bürgerlichen Obrigkeit einzugreifen. In der vierten und fünften Sitzung wurden tiefgreifende Beschlüsse über das kirchliche Bußopfer gefaſst und zunächst, bis eine kommende Synode ein neues Rituale entwerfe, verordnet, daſs alle an den Kirchtüren und an privilegirten Altären aufgehängten Ablaſstafeln sogleich weggeschafft werden sollten. Auch wurden alle Beichtväter angewiesen, schon von jetzt an die Indulgenzen den Beichtkindern nur unter der ausdrücklichen Erinnerung zu erteilen, daſs es sich dabei blos um den Erlaſs kanonischer Strafen handle (Decretum de Poenitentia, De Indulgentiis, n. XVIII.). Die sechste Sitzung traf Beschlüsse über das Gebet, verlangte für den Gottesdienst Parallelformulare in der Volkssprache, Beschränkung in dem ganz veräußerlichten Prozessionswesen, rechte Sonntagsheiligung und Verminderung der Heiligen-Feiertage, schloſs daran ein Dekret über das Leben der Kleriker und die Verleihung von kirchlichen Ämtern und einen

Digitized by Google

aus den folgenden sechs Punkten bestehenden libellus supplex an den Großherzog: 1. ut sponsalia et quaedam impedimenta Matrimonium dirimentia aboleantur; 2. ut juramenta reformentur; 3. ut festa cessent, quae non integri praecepti dicuntur, prohibitumque sit divinorum officiorum tempore officinas apertas retinere; 4. ut paroeciarum circuitus novo ordine stabiliatur; 5. ut aliquod reformationis Regularium systema approbetur; 6. ut Concilium nationale convocetur. In einer Denkschrift wurden diese Punkte eingehend begründet. Von besonderem Interesse ist die Ausführung zu n. 5. Dabei werden nach Anerkennung der in früheren Zeiten geleisteten ausgezeichneten Dienste des Mönchtums die folgenden drei Grundsätze als leitend vorangestellt: 1. Der Mönchsstand ist seiner Natur nach durchaus unvereinbar mit den geistlichen Verrichtungen der Seelsorge und darum auch unfähig, einen Bestandteil der kirchlichen Hierarchie zu bilden. 2. Die Mehrheit und Verschiedenheit der Orden kann nur Verwirrung und Unordnung bringen. 3. Jede kleine Gesellschaft, die in der großen lebt, aber kein Teil von dieser sein will, wird immer eine kleine Monarchie im Staate bilden und muss eben darum auch als gefärlich betrachtet werden. Auf diese Grundsätze stützte nun die Synode folgende Vorschläge: a. Es soll nur Ein Mönchsorden in der Kirche geduldet werden, den man auf die Regel des h. Benedikt mit einigen dem Geiste der Zeit angemessenen Veränderungen verpflichten mag. b. Keines der einzelnen Glieder dieses Ordens darf mit dem ordentlichen Klerus und mit dem eigentlichen Körper der Hierarchie in irgend einer Beziehung stehen. c. Eine Stadt darf nie mehr als Ein Kloster haben, das selbst immer außerhalb an dem einsamsten und abgelegensten Orte angelegt sein muss. d. Die Mönche sind verpflichtet, sich täglich einen Teil der Zeit mit Handarbeit zu beschäftigen. e. Der Unterschied zwischen chorfähigen und dienenden Mönchen ist ganz zu beseitigen, da die Ungleichheit nur Eifersucht erregen kann. f. Ein Gelübde, in der Gesellschaft zu verbleiben, darf von einem Mönche nicht mehr gefordert und nicht einmal angenommen werden. g. Die Aufsicht über Aufführung, Lebensweise und Studien der Mönche gehört allein dem Bischof. h. Die Mitglieder der gegenwärtig noch bestehenden Orden können gleichfalls in die neu einzurichtenden Gesellschaften aufgenommen werden, wenn es ihnen Ernst ist, in Stille und Einsamkeit an ihrer Besserung und Heiligung zu arbeiten. i. Nonnen sollen nicht vor dem 40. oder 45. Jare zur Ablegung beständiger Gelübde zugelassen werden. — Die Synode wurde mit der siebenten Sitzung am 28. Sept. geschlossen. In derselben erging ein zusammenfassendes Bestätigungsdekret aller einzeln gefassten Beschlüsse: jeder Pfarrer soll ein Exemplar erhalten, und binnen Monatsfrist sollen sie in Vollzug gesetzt werden. In derselben Sitzung ward ein Schreiben des Großherzogs verlesen, welches zu dem erfreulichen Ausgange Glück wünschte. R. schloss die Sitzung mit einer rürenden Anrede an die Versammelten, die er zur Wachsamkeit und Eintracht ermahnte fernere derartige Synodalversammlungen in Aussicht stellend. Endlich erfolgte im Nov. d. J. ein Erlass des Großherzogs an R., durch welchen die prinzipielle Zustimmung desselben zu jenen sechs Punkten versichert, bezüglich einiger sich dabei erhebenden Fragen jedoch auf das zu haltende toskanische Nationalconzil hingewiesen wurde.

Wie richtig nun auch bezüglich dieser Fragen und der Durchführung der Beschlüsse von Pistoja der Gedanke war, dass sie so lange Stückwerk bleiben würden, bis sie durch ein Nationalconzil zu allgemeiner Durchführung im ganzen Lande gelangten — so war es doch eine Übereilung seitens des Großherzogs und zeugte von ungenauer Kenntnis der toskanischen Prälatur im allgemeinen und Unterschätzung der Zähigkeit der durch die Tradition die Massen in religiösen Dingen beherrschenden Vorurteile, dass er sofort Schritte tat, um durch die Landesbischöfe seine 57 Propositionen zur Anerkennung zu bringen. Denn da durch die Beschlüsse von Pistoja die bisherige, wenn auch missbräuchliche, kirchliche Praxis an den empfindlichsten Stellen verletzt, die strenge Moral für die Hauptsache im Christentum erklärt und die durch Rom begünstigte Veräußerlichung des Gottesdienstes entschieden gemissbilligt, da endlich dem dominirenden Einfluss des Mönchswesens die Axt an die Wurzel gelegt wurde — so war die Stellung

Digitized by Google

der Majorität auf der durch Rundschreiben auf den 23. April 1787 berufenen Versammlung der Landesbischöfe in Florenz nicht zweifelhaft. In der Tat — fast auf der ganzen Linie erlitten die Propositionen des Großherzogs entschiedenste Zurückweisung. Schon in der ersten Sitzung zeigte sich ein wilder Parteigeist; es ward festgesetzt, nur nach Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen, und den großherzoglichen Comissaren, den ausgezeichnetsten Theologen und Kirchenrechtslehrern Toscanas legte man mit den Worten: Nos magistri, vos discipuli! Stillschweigen auf. Bezüglich der periodischen Berufung von Diöcesansynoden stimmte man zwar zu, sprach aber den Pfarrern das Stimmrecht ab. Und so wurden alle jene Fragen entweder vertagt oder halb beantwortet oder abgewiesen, auch die sechs Punkte von Pistoja — immer mit allen gegen die drei Stimmen R.'s und der Bischöfe von Chiusi und Colle. Die 19. (letzte) Sitzung fand am 5. Juni statt; am folgenden Tage erschienen sämmtliche Bischöfe vor dem Großherzog. Dieser stellte ihnen vor, wie er von jeher bemüht gewesen sei, die Studien und die Disciplin zu heben, wie aber seine guten Absichten vielfach selbst von den Geistlichen verkannt worden seien, wie diese aus Parteigeist und Leidenschaft das Volk gegen die Regierung mißtrauisch zu machen gesucht hätten, endlich wie wenig er mit dem Erfolge der Versammlung zufrieden sein könne.

War so das Resultat der Florentiner Versammlung im allgemeinen ein wenig erfreuliches — von dem geplanten Nationalconzil konnte nun natürlich nicht mehr die Rede sein —, so wirkte dieselbe teils direkt, teils indirekt noch in einer solchen Weise auf die Verhältnisse in der Diöcese R.'s ein, daß er die Ergebnisse seiner ganzen bisherigen Berufsarbeit, ja sogar die Möglichkeit einer Weiterführung derselben plötzlich in Frage gestellt sah. Diejenigen Elemente, welche mit den Neuerungen in seiner Diöcese nicht einverstanden waren, gewahrten mit Befriedigung, wie heftig die Majorität der Landesbischöfe in Florenz ihm und allen Reformplänen entgegen trat. Aber die bloße Zurückweisung dort genügte noch nicht — man wollte auch die Gelegenheit benutzen, um R. zu vernichten. Es handelt sich eben um die Frage nach dem Cult der Bilder und Reliquien. Während das Gerücht verbreitet wurde, R.'s Lehre über diese Frage sei als ketzerisch befunden worden, begaben sich geheime Emissäre, darunter der Bischof von Volterra und der Sekretär des päpstlichen Nuntius von Florenz nach Prato unter dem Vorwande, die dortigen Kirchen zu besichtigen — die ihnen one Zustimmung des Bischofs nicht zustand —, in der Tat aber, um eine Partei der Aufrürer dort zu organisieren. Sie verbreiteten in der Stadt das Gerücht, der Bischof habe die Absicht geäußert, den Altar, in welchem man den angeblichen Gürtel der h. Jungfrau aufbewahrte, abbrechen und sonstige unliebsame Änderungen vornehmen zu lassen. Dadurch regte man die Menge so sehr auf, daß es am Abend des 20. Mai zum Tumult kam. Volkshaufen drangen in die Kirche, rissen das Wappen und den Stuhl des Bischofs aus dem Chore und verbrannten unter Sturmläuten beides auf dem Marktplatze; in der Kirche stellte man den Gürtel die ganze Nacht hindurch zur Verehrung aus. Gewalttätigkeiten aller Art gegen die von R. getroffenen Einrichtungen, auch gegen die ihm gehorsamen Geistlichen, schlossen sich an, und am nächsten Morgen, als die Bauern nun auch in Schaaren bewaffnet heranzogen, ward der Aufrur noch ärger. Nur der energischsten Anwendung militärischer Gewalt gelang Wiederherstellung der Ordnung. Als aber eine Deputation von Prato bei Leopold anlangte, um Gnade zu erflehen, zeigte es sich, daß der Zweck, R.'s Vorgehen als die Quelle solcher Gewalttaten zu verdächtigen und seine Abdankung herbeizufüren, verfehlt war: der Großherzog sagte ihnen direkt, er wisse, daß der Tumult durch fanatische Priester organisirt und die Quelle desselben in Florenz zu suchen sei; daß der Tumult nicht in der Stadt allein, sondern im ganzen Gebiet von Prato habe ausbrechen sollen; daß man in Rom genau von allem unterrichtet sei und dort auf eine Revolution in ganz Toscana rechne, weshalb denn auch der Abschluß des Concordates mit Neapel bislang verzögert worden sei, um später günstigere Bedingungen zu erlangen. Der Bischof legte Fürbitte für die Irregeleiteten ein — nicht one Erfolg. Dann erbat er selbst seine Entlassung. Aber noch an dem nämlichen Tage

Digitized by Google

erhielt er eine sehr gnädige Antwort: Der Großherzog nehme sein Gesuch nicht an, ermane ihn vielmehr zur Standhaftigkeit, von der er selbst ihm ein Beispiel gebe durch sein Vorgehen. Das Franziskaner- und Dominikanerkloster, gegen dessen Insassen schwerwiegender Verdacht vorlag, löste er auf.

Trotzdem nun dieser mit dem 'Madonnentumult' in Prato versuchte Schlag gegen R. mißlungen war und nur dazu gedient hatte, ihn in dem Vertrauen des Landesherrn noch mehr zu befestigen, fing seit dem Jare 1787 seine Wirksamkeit doch an abwärts zu gehen. Er hatte zu vielerlei Reformen unter allzu schwierigen Verhältnissen und mit unzureichenden Kräften in die Hand genommen. Will man einen Einblick in die Weitschichtigkeit seiner Pläne tun, so lese man die im 2. Bd. der 'Memorie' S. 310—361 in Form eines Gesetzvorschlages zusammengestellten Einzelvorschläge. Rom hatte sich über die Beschlüsse von Pistoja noch nicht vernehmen lassen, aber nichts wurde verabsäumt, um ihre Ausfürung zu durchkreuzen. Am 3. März 1790 hatte der Großherzog Florenz verlassen, um die deutsche Kaiserkrone nach dem Willen seines verstorbenen Bruders Josephs II. zu übernehmen. Mit ihm war die einzige zuverlässige Stütze R.'s dahingegangen. Seine Feinde wußten das zu benützen: sie dirigirten einen unter der schwachen Regentschaft am 24. April in Pistoja ausbrechenden Aufrur wiederum gegen ihn. R. verließ die Stadt. Auch an anderen Orten gärte es und in Pisa, Livorno und Florenz kam es zum Ausbruch. Schon dieser Umstand zeigt, daß ganz andere als religiöse Motive vorlagen. In einem scharfen Reskript an die wankelmütige Regentschaft vom 28. Juni (bei Zobi, S. 207) machte Leopold „die gewonten Umtriebe der Priester und Mönche" mit verantwortlich und beschuldigte „einige Bischöfe", daß sie die Unordnungen benützend den Umsturz der bestehenden Verfassung der kirchlichen Angelegenheiten herbeizufüren suchten. Die Stellung R.'s aber war bei alledem unhaltbar geworden. Von der Regentschaft und dem Papste hatte dieser im Juni 1791 seine Entlassung erbeten und erhalten — an Rückkehr auf den Stuhl war trotz des Wunsches Leopolds nicht zu denken. Erst 1794 schien der Kurie der geeignete Augenblick da, um die natürlich längst beschlossene Verdammung der Synode von Pistoja und ihrer Beschlüsse zu vollziehen; es geschah durch die Bulle 'auctorem fidei' (28. August), welche 85 Sätze als irrig bezeichnete. R. blieb in Toscana als Privatmann, mit der Abfassung seiner Memoiren beschäftigt und in fleißigem Briefwechsel besonders mit dem französischen constitutionellen Klerus. Obwol ihm nichts zur Last gelegt werden kann, was seine Untertanentreue verdächtigt, so wandte sich doch nach dem Abzug der Franzosen 1799 zum dritten Male der Pöbel gegen ihn: wie einen Missetäter fürte man ihn in den Palast des Podesta und setzte ihn in der Citadelle von Florenz gefangen. Freigelassen lebte er auf einer Villa zu Rignano im Arnotal, wo er am 27. Januar 1810 starb, nachdem er unter Pius VII. bei dessen Rückkehr von Paris im Mai 1805 die Erklärung unterzeichnet, daß er sich dem Verdammungsurteile von 1794 unterwerfe. Sein Streben war edel und selbstlos gewesen, aber die Mittel, über welche er zur Durchfürung seiner Ideen verfügte, waren zu gering, und das katholische Kirchenwesen zu einer durchgreifenden Reform, wie er sie geplant hatte, noch nicht reif.

Litteratur: Vie de Scipion de Ricci...par de Potter, 3 Bde., Bruxelles, 1825 (beruht auf den Memoiren R.'s, seinem offiziellen und privativen Briefwechsel, sowie der hdschriftl. 'Vita di Monsignor R.' und 'Storia del sinodo di Pistoja' von einem wolunterrichteten 'Abate X.'). Mittlerweile sind die 'Memorie di Scipione de' R., vescovo di Prato e Pistoja' etc. im Wortlaut herausgegeben worden von Gelli (2 Bde., Florenz 1865). C. Guasti, Alcune lettere inedite di Sc. de' R....a Antonio Martini, Prat. 1857. — Vgl. Zobi, Storia Civile della Toscana, Bd. II und III (Florenz 1856), woselbst zalreiche Dokumente. v. Reumont, Geschichte Toscanas, Bd. II (Gotha, 1877). Eine gleichzeitige Abhandlung: De spectro Jansenismi in Tuscia, praeside J. Fr. le Bret, Tübingen 1789. — Die Akten der Synode zu Pistoja wurden dort 1788 veröffentlicht: Atti e Decreti del Concilio diocesano di Pistoja a. 1786; lateinisch in Pavia: Acta et Decreta Synodi Ecclesiasticae Pistoriensis a. MDCCLXXXVI

Digitized by Google

2 Partes (1788). Die Akten der Florentiner Bischofsversammlung ließ Großherzog Leopold 1787 italienisch in Florenz drucken; Cambiagi hatte sie redigirt. Der Josephiner Schwarzel in Freiburg fertigte davon eine lat. Übersetzung: Acta congregationis Archiepiscoporum et Episcoporum Hetruriae Florentiae a. 1787. celebratae. Bamb. 1790—1794. **Benrath.**

Richard von St. Victor. Über die Lebensumstände dieses Mannes ist wenig bekannt. Er war von Geburt ein Schotte und ward frühe in die Augustinerabtei von St. Victor zu Paris aufgenommen; hier hatte er den gelehrten und frommen Hugo (s. d. Art. Bd. VI, S. 356) zum Lehrer. 1159 ward er Subprior und 1162 Prior der Abtei; als solcher kämpfte er lange Jare gegen die schlechte Verwaltung und das unerbauliche Leben des Abtes Ervisius, dessen Entfernung er endlich erlangte. Er war ein Freund des heiligen Bernhard, dem er mehrere seiner Schriften zugeeignet hat. Er starb um das Jar 1173.

Es ist von ihm eine ziemliche Anzal größerer und kleinerer Schriften auf uns gekommen, die teils der Auslegung biblischer Bücher, teils moralischen und dogmatischen Gegenständen, teils der mystischen Kontemplation gewidmet sind. Die exegetischen haben kaum noch ein anderes als ein historisches Interesse, da Richards Interpretation fast durchgängig nur in mystischen Allegorien besteht; er hat vorzugsweise solche Bücher erklärt, die sich zu solcher Deutung zu eignen scheinen, den Propheten Ezechiel, einige Psalmen, das hohe Lied, die Apokalypse. Viel wichtiger sind seine übrigen Werke. Unter den moralischen, in welchen übrigens auch das mystische Element vorherrscht, sind zu bemerken die Traktate de statu interioris hominis, de eruditione interioris hominis, de exterminatione mali et promotione boni, de differentia peccati mortalis et venialis; unter den dogmatischen das Buch de verbo incarnato, wo nach Augustins Vorgang die Sünde als felix culpa gepriesen wird, weil one sie der Son nicht Mensch geworden wäre; die zwei Bücher de Emmanuele, gegen die Juden, und ganz besonders die sechs Bücher de trinitate, mit denen zu vergleichen ist seine Schrift de tribus appropriatis personis in trinitate. In diesen Werken, sowie auch in den mystischen erscheint Richard als einer der gewandtesten Dialektiker und erfarensten Psychologen seiner Zeit; an seinen Lehrer Hugo sich anschließend, strebt er nach Verbindung von Wissen und Glauben, von Scholastik und Mystik; er erkennt das Recht des philosophischen Strebens an und übt es auf eigentümliche Weise selber aus; nur will er nicht, dass sich das Wissen vom Glauben entferne, und tadelt die „Pseudophilosophen", die sich mehr an Aristoteles halten als an Christum. Nach ihm ist für den christlichen Denker der Glaube die notwendige Voraussetzung des Wissens; von dem gegebenen Glaubensinhalt ausgehend, kann die Vernunft tiefer in denselben eindringen und sich zum Wissen erheben; dieses ist dem Menschen nicht absolut (generaliter) verweigert, es wird ihm erreichbar unter der Bedingung des Glaubens (conditionaliter). Von diesen Grundsätzen ließ Richard sich leiten in seinem Werke über die Trinität, welches wol das merkwürdigste Erzeugnis seiner theologischen Spekulation und Dialektik ist. Zuerst wird darin durch Vernunftgründe, die zum teil schon Anselm von Canterbury gebraucht hatte, die Einheit einer höchsten Substanz bewiesen, welche Substanz die Gottheit ist; Gott kann substantialiter nur einer sein. Dann werden die göttlichen Eigenschaften, besonders das Können und das Wissen, untersucht und gezeigt, wie sie in ihrer Vollkommenheit nur dem einen, absoluten Wesen zukommen können, wie namentlich das Sein Gottes identisch ist mit seinem Können und Wissen. Um auf die Trinität zu kommen, fürt Richard die Idee der Liebe ein; durch sie bestimmt er das Verhältnis der drei Personen, indem er von der Substanz zum Subjekt, von der absoluten Gottheit zum persönlichen Gott übergeht. Aus der Liebe, die vollkommen sein muss wie alle anderen göttlichen Eigenschaften, schließt er, dass in der Gottheit notwendig eine Pluralität der Personen angenommen werden müsse. Die Liebe an sich (amor), um charitas (sich offenbarende Liebe) zu werden, darf nicht auf sich, sondern muss auf ein Anderes sich richten. Die höchste Liebe muss ein Objekt haben, das sie liebt; die Kreatur kann dies Objekt nicht sein, es muss

Digitized by Google

eines sein, das der Gottheit würdig und daher ihr gleich ist; da ferner Gottes Liebe ewig ist, so muss das Objekt seiner Liebe gleich ewig sein wie er. „Siehe", sagt hier Richard, „wie leicht die Vernunft beweist, dass in der Gottheit eine Mehrheit der Personen sein müsse!" Dadurch wird indessen nur erst auf die Mehrheit geschlossen; warum müssen es aber gerade drei sein? Auch dafür findet er Auskunft in dem Wesen der Liebe. Das Höchste in der Liebe ist, dass man wünscht, der, den man liebt und von dem man wider geliebt wird, liebe auch einen Dritten mit uns; mit andern Worten, die Liebe fordert Gesellschaft; keine solche leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Egoismus und Unvollkommenheit. Zur Vollendung des Verhältnisses gehören daher drei, die einander gleich und durch gleiche Liebe mit einander verbunden sind; darin, im Geniessen der Liebe in einer dritten, besteht die göttliche Seligkeit. Eine andere Frage ist nun aber die: wie kann die Anderheit (alietas) der Personen one Anderheit der Substanz sein? Da in der göttlichen Natur keine Ungleichheit möglich ist, so können die Personen nicht nach der Qualität, sondern bloß dem Ursprunge nach verschieden sein. Der Substanz nach sind sie identisch, denn es kann nicht mehrere höchste Substanzen geben; sie sind nur verschieden nach der ursprünglichen Ursache, da die eine von sich selbst ist, die andern aber ihren Ursprung von dieser haben; diesen Ursprung haben sie nicht in der Zeit, sonst wären sie endliche Kreaturen; sie sind ewig wie die Gottheit, von der sie ewig ausgehen. Die Personen haben jede ihre Eigentümlichkeit, und diese Eigentümlichkeiten sind unmitteilbar, sonst würden die Personen vermischt. Mit vieler dialektischer Kunst werden dann, a priori gleichsam, die kirchlichen Bestimmungen über die einzelnen Personen als notwendige Vernunftwarheiten entwickelt. Der Raum gestattet hier nicht, in das Einzelne hierüber einzugehen; es genügt, gezeigt zu haben, wie Richard die Trinität aus dem Begriff der göttlichen Liebe ableitet und sie als ein im göttlichen Wesen begründetes persönliches Verhältnis Gottes zu sich selber darstellt. Es ist ein eigentümlicher, wenn auch teilweise an Früheres sich anschließender und in mehreren Stücken unvollkommener Versuch spekulativer Theologie und rationeller Begründung und Entwicklung des Dogmas von der Trinität, der als solcher immer noch Beachtung verdient.

In seinen mystischen Schriften zeigt sich Richard als der Erste, der eine wissenschaftliche Theorie der Kontemplation unternommen hat, daher man ihm auch den Namen magnus contemplator gab. Die schon von Hugo eingeschlagene Richtung weiter befolgend, hat er diese Theorie mit seltenem Geschicke ausgeführt; sein Gang ist analytisch; vom Bekannten steigt er zum Übersinnlichen auf; der Zweck ist, die mystische Kontemplation in die Sphäre der Vernunfterkenntnis zu erheben; eine scharfsinnige, nur an Distinktionen zu reiche Untersuchung der Kräfte und Zustände der Seele bildet den Ausgangspunkt. In dieser an die Spitze gestellten nüchternen psychologischen Analyse, sowie in der Anwendung der scholastischen Methode auf die Bestimmung der Arten und Stufen der Kontemplation liegt der Hauptunterschied zwischen dieser Form der Mystik und der kühneren, tiefsinnigeren Spekulation der Deutschen des 14. Jarhunderts. Doch hat Richard das Verdienst, die denkenden Geister auf höhere Interessen hingewiesen zu haben als auf logische Streitigkeiten; von nun an sehen auch die ausgezeichneteren unter den Scholastikern in der Kontemplation ein Ziel, das höher ist als die bloße Dialektik. Unter Richards mystischen Schriften sind die bedeutendsten die fünf Bücher de gratia contemplationis (sive de arca mystica, sive Benjamin major), wozu als Einleitung gehört de praeparatione animi ad contemplationem (sive de duodecim patriarchis, sive Benjamin minor). Bevor man von der Kontemplation redet, sagt Richard, ist es nötig, die Seelenkräfte zu untersuchen. Die Grundkräfte sind Vernunft (ratio) und Neigung oder Wille (affectio). Der Vernunft dient die imaginatio, der affectio die sensualitas. Die Vernunft vermöchte nie sich zum Unsichtbaren zu erheben, wenn ihr nicht zuvor die Imagination die Gestalten der sichtbaren Dinge vorhielte; und one die sensualitas hätte die affectio keinen Gegenstand, um sich zu üben. Erst wenn der Mensch sich selber kennen gelernt hat, kann er nach der Kenntnis Gottes streben. „Si non potes cognos-

Digitized by Google

cere te, qua fronte praesumis apprehendere ea quae sunt supra te?“ Der menſchliche Geiſt, nach dem Bilde Gottes geſchaffen, iſt deſſen Spiegel; dieſer, der von der Sünde getrübt iſt, muſs gereinigt werden, ehe man Gott darin erkennen kann. Die Selbſterkenntnis und die daraus folgende Notwendigkeit der Reinigung des Herzens ſind daher die Vorbereitung und Bedingung der Erkenntnis Gottes. Wie ſchon Hugo von St. Victor es getan, unterſcheidet Richard die Kontemplation von der cogitatio und der meditatio. Cogitatio iſt das gewöhnliche Denken, one den Geiſt auf einen beſtimmten Gegenſtand zu richten; meditatio iſt die oft ſchwere Arbeit des Geiſtes, der irgend ein Objekt erfaſst, um es zu erkennen; contemplatio iſt das müheloſe, freie, mit Bewunderung und Frucht verbundene Betrachten der Warheit. Von der speculatio unterſcheidet ſie ſich dadurch, daſs ſie die Warheit in ihrer Reinheit und Wirklichkeit erſchaut, wärend die speculatio ſie nur in einem Spiegel (speculum) ſieht; inſofern iſt ſie, als unmittelbares Schauen, die Vollendung der nur mittelbar erkennenden Spekulation. Sie hat verſchiedene Grade: Zuerſt betrachtet ſie vermittelſt der Imagination die äuſsere Geſtalt der Dinge, dann nach der Vernunft die Urſachen und Geſetze derſelben; weiter erhebt ſie ſich durch die Analogie des Sichtbaren zum Unſichtbaren, um ſpäter die von der Imagination gebotenen Analogieen zu verlaſſen und über das Unſichtbare an ſich zu ſpekuliren, indem ſie über das nachdenkt, was von der Offenbarung gegeben und über der Vernunft, aber nicht gegen dieſelbe iſt; endlich betrachtet ſie das, was ſcheinbar der Vernunft widerſtrebt, wie namentlich die Trinität. Auf den unterſten Stufen befaſst ſich der Geiſt mit den ſinnlichen Dingen, auf den mittleren mit den intelligiblen, welche die Vernunft begreift, auf den höchſten mit den intellectibilia, die die Vernunft nicht begreift. Nach Richard ſind dieſe Stufen vorgebildet in der Beſchreibung der Bundeslade; daher ſein Titel de arca mystica. Jede einzelne Stufe fürt er dann weiter aus, indem er das ganze Bereich der menſchlichen Kenntniſſe durchwandert und jeder ihren Grad auf der Leiter anweiſt, auf der man zur höchſten Kontemplation aufſteigt. Jeder dieſer Grade hat wider eine gewiſſe Anzal von Unterabteilungen. Wir beſchränken uns hier darauf, die höheren etwas näher zu betrachten, diejenigen, wo die Kontemplation dasjenige zum Objekte hat, was nicht mehr unter die Sinne fällt und die Vernunft überſteigt. Hier hat das Recht der Imagination ein Ende, „nihil imaginarium, nihil phantasticum, debet occurrere“. Allein nicht nur Bildloſigkeit, ſondern überhaupt völlige Reinheit des Herzens iſt nötig, um Gott und die göttlichen Dinge zu ſchauen; ſelbſt übernatürliche Hilfe und Offenbarung muſs dazu kommen, denn durch ſich ſelbſt iſt der Menſch untüchtig dazu. Man erwarte alſo in Ruhe die Wirkung der Gnade und die Eingebung des heiligen Geiſtes. Dies iſt freilich ſchwer, allein wenn der Geiſt nicht lernt, aus Liebe zu Gott aus und über ſich ſelber zu gehen, ſo kommt er nicht weiter. Vermag er es, ſo begreift er zunächſt die Einheit und Vollkommenheit des höchſten Gutes; die Vernunft gibt dieſe Einheit zu, obgleich der ſinnliche, empiriſche Verſtand ſie nicht faſſen kann. Dabei darf aber die Vernunft nicht ſtehen bleiben, ſie muſs noch höher ſteigen, und da trifft ſie auf etwas, das auch ihr unbegreiflich iſt, die Dreiheit der Perſonen in der Einheit Gottes; da ſteigen Fragen und Zweifel auf, die nur gelöſt werden durch die von dem Glauben erleuchtete Vernunft. Das höchſte Ziel endlich der Kontemplation erreicht man nur per mentis excessum. Dieſes Überſchreiten der Grenzen des Geiſtes wird den Einen zu teil durch unmittelbare Gnadenwirkung, Anderen durch Zutun eigener, oft mühſamer Übung, noch Anderen dadurch, daſs ſie der Lehre und dem Beiſpiel ſolcher folgen, welche die Gabe des excessus beſitzen. Bald beſteht dieſer in einer Erweiterung (dilatatio) des Geiſtes, wodurch er größere Schärfe und Ausdehnung gewinnt; bald in einer Erhebung (sublevatio), ſodaſs der Geiſt über ſich erhoben wird, aber doch das Bewuſstſein der Gegenwart behält; bald in einer Entäuſserung oder Entrückung (alienatio), wo er dieſes Bewuſstſein verliert und gleichſam in einen Zuſtand der Verzückung tritt und Vergangenes und Zukünftiges in Viſionen ſieht. Geſteigerte Andacht, anhaltende Bewunderung der göttlichen Schönheit, innere Süſsigkeit oder Wolluſt ſind die Mittel, um zur alie-

Digitized by Google

natio zu gelangen, die indessen immer als eine Woltat anzusehen ist, die Gott nur als Gnade verleiht. Der Mensch vergißt hier, was außer ihm und was in ihm ist; er ist dem unmittelbaren Einsprechen Gottes geöffnet, die göttliche Süßigkeit und Lieblichkeit ergießen sich vollkommen in sein Herz. Der ganze bisher beschriebene Prozeß der Kontemplation beruht demnach auf Liebe zu Gott und hat sein Erkennen zum Zweck; von einem Verlieren in dem göttlichen Wesen ist die Rede nicht. Die mystische Liebe behandelt Richard noch besonders in den Traktaten de gradibus charitatis und de amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Seine psychologisch-scholastische Theorie von der Kontemplation blieb nicht ohne Einfluß auf die späteren Theologen; sie läßt sich zum Teil in den mystischen Schriften Bonaventuras erkennen; hauptsächlich aber liegt sie dem Mysticismus Gersons zu Grunde, der sie teils vereinfacht, teils weiter ausgebildet hat. Unter den Viktorinern selber blieb die erbauliche Richtung die vorherrschende, nur wurde sie mit weniger Geist verfolgt, als von Hugo und Richard, nach welchen die Glanzperiode dieser Schule erlischt. Walther von St. Viktor vereinigte nicht mehr Glauben und Wissen, sondern sprach sich mit Ungestüm gegen alle Philosophie und Vernunfterkenntnis aus.

Die erste Ausgabe der Schriften Richards erschien 1528 zu Paris; wider abgedruckt Lyon 1534, Köln 1621; die beste ist die von Rouen, 1650, Fol. Über Manuskripte ungedruckter Werke s. die Histoire littéraire de la France, Bd. XIII, S. 486. — Über ihn sind nachzusehen: Engelhard, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Liebner, Richardi a Sto Victore de contemplatione doctrina, P. 1. 2, Göttingen 1837 und 1839, 4°; Helfferich, Die christliche Mystik, Gotha 1842, Bd. 2, S. 373 f. **C. Schmidt.**

Richer, Edmund, einer der berühmtesten Verteidiger der Freiheiten der gallikanischen Kirche gegen den päpstlichen Absolutismus, wurde geboren 1560 von armen Eltern in einem Dorfe der Champagne. Er konnte die Studien erst spät beginnen und hatte während derselben mit vieler Not zu kämpfen. Zeuge der wütenden Angriffe der Prediger der Liga auf die Rechte Heinrichs von Bearn, wandte er sich dem nationalen, freisinnigeren Systeme der Gallikaner zu. 1590 ward er Doktor der Theologie; während mehrerer Jare trat er als geachteter Prediger auf. 1594 erhielt er das Amt eines Vorstehers des Kollegiums des Kardinals Lemoine, und bald darauf das eines Censors der Universität, an deren theologischer Fakultät er Professor war. 1605 befaßte er sich mit einer Ausgabe der Werke Gersons, dessen kirchliche Grundsätze die seinigen waren; es gelang dem päpstlichen Nuntius Maffei Barberini (später Papst Urban VIII.), die Veröffentlichung zu hintertreiben; auch Kardinal Bellarmin sprach sich gegen Gerson aus; Richer verteidigte ihn in seiner 1606 geschriebenen Apologia pro J. Gersonio, die indessen erst nach seinem Tode erschien (Leyden 1674, 4°); die Werke Gersons erschienen 1607, Paris, 3 Bde., Fol. Im folgenden Jare ward Richer zum Syndikus der theologischen Fakultät erwält; als solcher widersetzte er sich der öffentlichen Verteidigung von Thesen über die Unfehlbarkeit des Papstes. Das Parlament billigte sein Verfaren; auf Begehren des ersten Präsidenten Nicolas de Verdun schrieb er sein Buch de ecclesiastica politica potestate, das zuerst nur ein kurzer Abriß war, von 30 Seiten 4°, 1611, und erst später in erweiterter Gestalt und mit der nötigen Beweisfürung herausgegeben wurde (2 Bde., Köln 1629, 4°). Richer entwickelte darin mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn das stets von der Pariser Universität festgehaltene System von dem über dem Papst stehenden Ansehen der Konzilien und von der Unabhängigkeit der weltlichen Regierung in zeitlichen Dingen. Diese Schrift erregte den Zorn der ultramontanen Partei; Richers Absetzung ward begehrt und erlangt; mehrere Provinzialsynoden und der römische Hof verdammten seine Lehre; auf die Menge der gegen ihn publizirten Schriften durfte er nicht antworten; ja er wurde festgenommen, um nach Rom ausgeliefert zu werden; nur mit Mühe erfolgte, auf das Begehren der Universität, seine Freilassung. Seine letzten Lebensjare vergingen in unablässigem Streit mit seinen Gegnern, die einen unbedingten Widerruf von ihm

Digitized by Google

verlangten, wärend er sich nur bereit zeigte, die angefeindeten Stellen in orthodox-katholischem Sinn zu erklären. Der Kardinal Richelieu zwang ihn zuletzt durch Gewalt zum Nachgeben; in der Wonung des Jesuiten P. Joseph unterschrieb er, zwischen den drohenden Dolchen gedungener Mörder, einen Widerruf. Er starb 1631. Außer den angegebenen Werken hat man noch einige andere von ihm von geringerem Belang. — Baillet, La vie d'Edm. Richer, Amst. 1715, 12°.

C. Schmidt.

Richter. Buch der Richter und Zeit der Richter in Israel. Es handelt sich hier nicht um die jeweiligen Organe der Rechtspflege in diesem Volke, sondern um die Volkshäupter einer bestimmten Periode, welche schlechtweg שֹׁפְטִים, die Richter heißen (Ruth 1, 1) und deren Geschichte in einem Buche dieses Namens erzält wird. Vgl. Bd. VII, S. 181 f. Ohne selbständigen Wert ist die Darstellung des Josephus Antiquit. V, 2—8. Den Namen Schofetim haben sie mit den Richtern der Tyrier (Josephus contra Ap. I, 21) und den Sufeten der Karthager (sufetes . . . qui summus Poenis est magistratus, Livius XXVIII, 37; XXX, 7) gemein. Sie sind aber nicht wie diese als ständige Beamte eines durch Verfassung und Gesetz geordneten Statswesens zu denken, sondern als Diktatoren, welche in jener Zeit der Freiheitskämpfe, von Gottes Geist getrieben, aufstanden, sich in der Regel zuerst durch Taten als Träger göttlicher Kraft auswiesen und dann die wie zum Lone von selbst ihnen zufallende ständige Oberleitung des Volkes oder einzelner Stämme durch Rechtsprechung nach der Art Moses und Josuas betätigten, ohne daß es zu königlicher Machtvereinigung gekommen wäre. Einzelne richteten, dank prophetischer Erleuchtung, schon ehe sie als Befreier des Vaterlandes gehandelt hatten, wie Debora, Richt. 4, 4; Samuel 1 Sam. 7, 6; andere hinwider scheinen niemals Gericht gehalten zu haben, wie Simson. Insgesamt jedoch füren die Häupter des Volkes den Namen Schofetim in jener Zwischenzeit zwischen der Eroberung Canaans durch Josua und der Errichtung eines eigentlichen, erblichen Königtums von Gottes Gnaden. Eine Ausnahme macht nur der Bastard Gideons Abimelech, der kurze Zeit die Königswürde sich anmaßte und zwar als erbliches Recht seiner Familie.

Der Charakter dieser Richterzeit wird in der Einleitung des Richterbuches, besonders 2, 10 ff. gezeichnet. Nachdem durch einige Hauptschlachten die Macht der früheren Landesbewoner gebrochen war, erschlaffte Israel, dessen einzelne Stämme jetzt ihre besonderen Gebiete in Besitz nehmen sollten. Statt dieselben von den Canaanitern gründlich zu säubern, ließen sie sich vielmehr mit diesen in freundschaftliche Verhältnisse ein. Viel canaanitisches Wesen und Unwesen ist in dieser Zeit in das siegreiche Volk übergegangen. Die Freundschaft mit der heidnischen Bevölkerung erwies sich aber weit gefärlicher als deren Feindschaft. Sie brachte die am unrechten Ort großmütigen Sieger bald in schimpfliche und drückende Abhängigkeit. Wenn Israel dann unter hartem Drucke litt und sich seines Gottes erinnerte, half ihm Jahve in Gestalt solcher Helden, die vor allem Befreier (מוֹשִׁיעִים) ihres Volkes wurden, one daß שֹׁפְטִים mit diesem Wort synonym wäre, von שָׁפַט im Sinne von 2 Sam. 18, 19 abzuleiten, wie nach Früheren noch Winer, Hengstenberg, Bachmann, Seinecke wollen. Freilich nur auf eine gewisse Zeit, gewönlich so lange als dieser Gottesheld lebte, reichte sein Ansehen hin, um das Volk von neuem Abfall zurückzuhalten. Aber sobald er vom Schauplatz verschwand, riß auch das Liebäugeln mit dem Heidentum wider ein und auf die geistige Abhängigkeit folgte wider die äußere Knechtschaft. So bewegte sich die Geschichte in einem Kreislauf. Temporibus Judicum sicut se habebant et peccata populi et misericordia Dei, alternaverunt prospera et adversa bellorum, sagt Augustin de civ. Dei XVI, 43, vgl. XVIII, 13, und Isidorus Hispal.: In libro Judicum continentur peccata et servitutes Israel, exclamationesque populi et miserationes Dei. Diese innere Pragmatik hat der Verfasser des Richterbuches nicht in die Geschichte hineingetragen, sondern aus ihr herausgelesen. — Außer diesem unsicheren Schwanken des israelitischen Volkes zwischen dem am Sinai ihm kundgewordenen Gott und canaanitischem Hei-

Digitized by Google

dentum gehört zum Charakter der Richterzeit ein centrifugales Streben in nationaler wie religiöser Hinsicht. Es war die Zeit, wo der Eigenart der Stämme die größte Freiheit gewährt war. Das durch die gemeinsam erlebte große mosaische Vergangenheit geknüpfte Band lockerte sich. Nur wenn Gefar und Not die einzelnen Glieder des Volkes schreckten und belasteten, besannen sie sich auf ihren gemeinsamen Ursprung und reichten sich die Hand zu gemeinsamer Notwehr. Im übrigen entwickelte sich in den einzelnen Teilen des schon durch seine Bodenbeschaffenheit zerklüfteten Landes ein vielgestaltiges Leben, freilich von canaanitischer Weise oft stark beeinflusst. Wie eigenartig ist z. B. das politische Treiben zu Sichem, Richt. 9, oder die Wanderung einer Abteilung des Stammes Dan nach Norden (18)! Wie originell, von einander innerlich und äußerlich verschieden sind die Gestalten eines Gideon, Jephta, Simson, einer Debora! Auch in religiöser Hinsicht zeigt sich ein starkes Streben zu individueller Besonderheit, das wie mit Naturnotwendigkeit die mosaische Überlieferung durchbricht. Sonderkulte werden mit Vorliebe eingerichtet; nur mit Mühe behauptet sich das Nationalheiligtum zu Silo. Die Vermengung von Jahvedienst und Baalsdienst wird durch diese Strömung der Zeit mächtig befördert. Nicht nur den Namen Baal braucht man unbedenklich, sondern eignet sich auch seine Symbole und Orakel, seinen und anderer Götter Kultus an, sodass sogar von einem hervorragenden Gotteshelden dem Jahve ein Menschenopfer kann dargebracht werden. Neben diesen schwarzen Schatten fehlt aber auch das Licht nicht. Das Gewissen des Volkes ist noch leicht zu wecken (2, 4 u. a.); die unnennbaren Greuel, welche vom Einbrechen heidnischer Sittenlosigkeit da und dort zeugen, werden verabscheut und blutig gesünt (19 u. 20); in großen Gelübden rafft sich der Glaube zu ungemeinen Opfern auf (11, 31; 1 Sam. 1, 11) und wunderbare Taten verrichtet er. Bei aller Ungebundenheit, die sich selbst an den gotterkorenen Fürern des Volkes nicht ganz verleugnet, ist es ein Geschlecht, das für das Göttliche empfänglich und opferwillig sich beweist. Änlich muss man über den Bildungsstand des Volkes urteilen. Mag auch in dieser Sturm- und Drangperiode die Kultur tief stehen, sogar einen gewissen Rückschlag erfaren haben, es zeigt sich doch ungebrochene, gesunde Volkskraft, verbunden mit reicher und seiner Anlage des Gemütes. Es ist das Zeitalter der Helden, die nicht bloß physisch eine ungewönliche Kraft entfalten, sondern auch geistig die edelsten Blüten ihrer Nation darstellen. Man denke an das Lied der Debora und die Fabel Jothams, beides in ihrer Art unübertreffliche Perlen der Poesie, oder an die humoristischen Sprüche Simsons, in welchem am meisten das Bild des Volkes, wie es zu jener Zeit war, uns entgegentritt. Es war die Periode, wo Gott seinem Volke die größte Freiheit ließ, womit die Seltenheit der Gottessprüche 1 Sam. 3, 1 zusammenhängt, das Menschlich-Natürliche daher zur ungezwungensten Entfaltung kam. Diese Selbständigkeit ist freilich verhängnisvoll geworden. Es stellte sich heraus, dass das Volk, dessen natürlicher Hang zu heidnischer Sinnlichkeit strebte, unfähig sei, seine Freiheit zu seinem Frommen zu gebrauchen. — Wenn man übrigens neuerdings versuchte, jene Zersplitterung des Volkes in der Richterzeit für den Anfang der Volksbildung Israels zu erklären, als hätte eine frühere Einheit in nationaler oder doch in religiöser Hinsicht gar nicht bestanden, so ist dies eine nicht nur grundstürzende, sondern auch grundverkehrte Anschauung. Sie zu widerlegen genügt schon ein solches Denkmal ersten Ranges, wie das Lied der Debora ist. Hier spricht sich das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der Stämme aufs kräftigste aus und zugleich die allen gemeinsame Erinnerung an die große mosaische Zeit, welche den Höhepunkt der Offenbarung Jahves bildete. Es lässt sich somit nicht leugnen, dass eine festere Einheit im Volke früher vorhanden war und die Ausbretung über das ganze Land, sowie die Verschmelzung mit heidnischen Elementen ein Auseinandergehen auch in geistiger Hinsicht zur Folge hatten.

Überblicken wir den Verlauf der Geschichte in der Richterzeit, so steht nach dem Richterbuch an der Spitze eine verhältnismäßig kurze, achtjärige Unterdrückung Israels durch einen mesopotamischen König Kuschan Rischʿatajim. Othniel, der Kenissiter und zugleich Judäer (s. d. Art. Kenissiter, Bd. VII, S. 639),

Digitized by Google

der im Süden Judas seine Besitzungen hatte (1, 13), wurde zum Befreier des Volkes von diesem Joch, worauf längere (40jährige) Ruhe eintrat, 3, 7—11. Siehe über jenen rätselhaften König: Ewald, Gesch. II, 449 f.; Bertheau und Bachmann zu der Stelle; Köhler, Gesch. II, 51 f. Es hat also in diesem ersten Kampfe gegen einen stärkeren auswärtigen Feind Juda noch die Führung gehabt, während dieser Stamm sich bald stark beiseite hielt. Im übrigen ist der Bericht sehr summarisch gehalten, und was Josephus Ant. V, 3, 2 s. etwa noch zu den biblischen Angaben hinzufügt, hat kaum Anspruch auf Beachtung. In die längere Ruhezeit, welche dem Volke nach diesem ersten Befreiungskampfe zu teil wurde, fallen vielleicht zwei Episoden, die im Richterbuch anhangsweise am Schluss mitgeteilt sind, aber nicht lange nach Josuas Tode können gespielt haben: der Auszug des Stammes Dan nach dem äußersten Norden des Landes (17; 18) und der Rachekrieg gegen Benjamin wegen einer von den Bewonern Gibeas verübten Schandtat (19—21). Andere (Hengstenberg, Keil) verlegen diese Geschichten in die Zeit vor dem Einfall der Mesopotamier, vor welchem auch Josephus Ant. V, 2, 8 ff. die zweite und V, 3, 1 die erste dieser Erzälungen mitteilt. Siehe aber Köhler a. a. O. S. 53. Vom Stamme Dan, welcher der streitbaren Emoriter wegen nicht in sein Erbteil in der Ebene am Meere gelangen konnte (1, 34), zog ein starker Teil nach der Nordgrenze des gelobten Landes und eroberte dort die Stadt Laisch, fortan Dan geheißen (entsprechend dem heutigen Tell el Kâdi, westlich von Banias). Dort richteten sie auch einen Bilderkultus ein, nachdem sie auf ihrem Zug im Gebirge Ephraim einem gewissen Micha sein Götterbild samt dem von ihm angestellten Leviten entführt hatten. Warscheinlich eben dieser Levit wird 18, 30 Jonathan, Enkel Moses (richtige Lesart statt Manasses) genannt. Doch gibt sich diese Angabe bei der unbestimmten Art, wie jener Levit 17, 7 eingeführt ist, deutlich als späterer Zusatz zu erkennen. So auch Studer, Ewald (mit Festhaltung der Geschichtlichkeit II, 492), Schrader. Da der Bilderdienst zu Dan nach 18, 31 in der ersten Königszeit aufhörte und von Jerobeam ganz neu wider eingerichtet wurde (1 Kön. 12, 28 ff.), könnte jener Jonathan und seine Familie, die bis zum (assyrischen) Exil hier walteten, an sich erst unter Jerobeam oder noch später eingesetzt worden sein. Allein 1 Kön. 12, 31; 13, 33; 2 Chron. 11, 13—15 machen unwarscheinlich, dass bei der Umwandlung des Kultus durch diesen König ein Levit das Hauptpriestertum empfangen und angenommen habe. Und die Art, wie die Verwandtschaft dieses Priesters mit Mose angegeben wird, führt in die früheste Richterzeit. Beweist sich diese Erzälung durchaus als originell und altertümlich, so gilt das auch von der andern, die einen blutigen Bruderkrieg zwischen Benjamin und den übrigen Stämmen erzält, der aus Anlass einer schmachvollen Vergehung der Bewoner Gibeas entstand. Da die Benjaminiten an dieser ihrer Stadt kein Strafexempel statuiren wollten, kam es zur allgemeinen Kriegserklärung der Stämme gegen Benjamin, dessen tapferes Völklein ihnen trotzigen und erfolgreichen Widerstand leistete, bis es zuletzt beinahe aufgerieben wurde, sodass man besondere Maßregeln treffen musste, um diesen Bruderstamm nicht aussterben zu lassen, 19—21. Diese Geschichte zeigt allerdings eine israelitische Stadt auf die Stufe Sodoms herabgesunken, auch im allgemeinen ungeschlachte Sitte und rohe Kampflust. Allein ebenso sehr lässt sie ein noch ungeschwächtes Volksgewissen erkennen; jene schändliche Missachtung des heiligen Gastrechtes gilt als eine Schuld, deren Fluch das Land nicht auf sich ruhen lassen dürfe; durch Ströme von Blut muss sie gesünt werden. „Wir fülen hier die Nachwirkung der hohen Zeit des Mose und Josua“ (Bertheau). Die moralische Solidarität, deren sich die Stämme dabei bewusst zeigen und die sich in Rache wie Versönung ausspricht, ist mit ein Beweis für die von ihnen unter jenen Führern verlebte geistig große Vergangenheit. Die Art, wie Wellhausen (Gesch. I, 245 ff.) sich dieser auch durch Hosea 9, 9; 10, 9 gestützten Erzälung zu entledigen sucht, zeigt nur, was für gewalttätige Mittel angewendet werden müssen, um die israelitische Geschichte der neuesten kritischen Hypothese anzupassen.

Faren wir in der Übersicht der Ereignisse der Richterzeit fort, so wird zunächst 3, 12 ff. nach der 40jährigen Ruhe unter Othniel eine 18järige Unter-

Digitized by Google

drückung durch die mit Ammon und Amalek verbündeten Moabiter berichtet. Ehud, ein Benjaminit, wurde damals zum Befreier, indem er den moabitischen König Eglon tötete, wie anschaulich erzält wird, und so den Israeliten zu einer siegreichen Erhebung Mut machte. Daſs diese Ermordung nach dem Urteil des Erzälers eine gottgewollte Befreiungstat war, ist zweifellos, während wir freilich von „rohem Spott, womit die Umstände geschildert werden“ (Studer) nichts finden. Aber wie wenig eine pseudochristliche Moral ein Recht habe, durch dieses Beispiel Empörung und „Tyrannenmord“ zu rechtfertigen, leuchtet ein, sobald man den durchgreifenden Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesreich vergleicht. Im alten Bunde war Gott auch der weltliche Souverän seines Landes und Volkes. Ihm stand es zu, das Todesurteil über einen Landesfeind zu sprechen und das Werkzeug zur Vollstreckung zu berufen. Außerdem ist bei der Beurteilung der einzelnen Personen und Taten die moralische Naivität der ganzen Zeit in Anschlag zu bringen. — Nach 80jährigem Frieden verfiel Israel durch neuen Abfall schwerem Gerichte. Es folgte eine 20jährige Unterdrückung durch die Canaaniter unter König Jabin zu Hazor und seinen Feldherrn Sisera, in welche, wie aus 5, 6 erhellt, die 3, 31 gemeldete Heldentat Samgars fällt, die einem anderen Landesteil einige Erleichterung gegen die ihn bedrängenden Philister gewärte. Dem gesamten Israel, namentlich den unter diesem kanaanitischen Druck seufzenden nördlichen Stämmen brachte erst Debora, die Prophetin und Richterin, die Freiheit. Sie feuerte den Barak zum Kampfe an und fürte so jenen heldenhaften Streit in der Kisonebene herbei, den sie in ihrem Siegesliede besungen hat. Siehe darüber den Art. „Debora“ Bd. III, S. 525. Die ostjordanischen Stämme, sowie einige am Mittelmeer angesiedelte, wie der unterdessen bis an jene Küste vorgedrungene Dan, hielten sich aus Saumseligkeit und tadelnswerter Gleichgültigkeit vom Befreiungskampfe fern (5, 15 ff.). Auch der Stamm Juda hat sich daran nicht beteiligt, one deshalb getadelt zu werden, was uns zeigt, daſs er nicht nur von dieser Invasion aus dem Norden unbehelligt blieb, sondern auch in dieser Zeit eine abgesonderte Stellung einnahm und dort im Süden warscheinlich seine eigenen Kämpfe gegen die Philister zu bestehen hatte. — Auch auf dieses Aufflammen der göttlichen Begeisterung folgte eine längere Zeit der Ruhe (40 Jare). Dann (6, 1 ff.) überschwemmten die Midianiter und andere nomadische Stämme die Ebene Jesreel, von Osten her über den Jordan vordringend. In großen Zeltlagern ließen sie sich nieder und raubten Jar um Jar die Frucht der Arbeit des Landmannes. Sieben Jare hatte diese Not und Schmach gedauert, als Gott den Helfer sandte, der diese Eindringlinge vertrieb, Gideon, über welchen zu sehen V, 163 f. Dieser lehnte in frommer Scheu die Königswürde ab, wurde dagegen der Stifter eines Sonderkultus in Ophra, seiner Vaterstadt. Das Unglück, das nach seinem Tode über seine Familie kam durch den unwürdigen Bastard Abimelech, erzält Kap. 9, wo auch die vorzügliche satirische Fabel mitgeteilt wird, in der Jotham, der einzige der 70 Söne Gideons, welcher dem durch den Halbbruder verursachten Blutbade entkam, die Torheit der Sichemiten geißelte, die jenem entarteten Tyrannen zur Ausfürung seines Mordplanes Hand geboten, und ihnen wie ihrem „König“, dem gewissenlosen Abimelech, ihr Loos voraussagte. Auf diesen unwürdigen Regenten folgte ein neuer Richter und Befreier, Thola aus dem Stamm Issachar (23 Jare lang); dann Jair der Gileadite (22 Jare). Von beiden sind nur kurze Notizen vorhanden. So wird vom letztern der Name Jairs-Dörfer abgeleitet.

Nach Jairs Tod kam eine zweifache Bedrückung über Israel, im Osten durch die Ammoniter, im Westen durch die Philister. Zuerst wird 10, 8 ff. erzält, wie die ersteren das Ostjordanland einnahmen, über den Jordan vordrangen und auch die Stämme Juda, Benjamin, Ephraim 18 Jare lang bedrängten. 11, 1 ff. berichtet den Sieg des Helden Jephta aus Gilead, der sich denselben durch sein verhängnisvolles Gelübde verbitterte. Siehe über Jephta den Art. Bd. VI, S. 510 ff. Der dort vertretenen Ansicht, als ob jenes Gelübde eigentlich nur auf leblose Gegenstände gezielt hätte, und dann auch Jephtas Tochter nicht getötet, sondern nur zum Dienste des Herrn geweiht worden wäre (letzteres noch von Hengsten-

Digitized by Google

berg, v. Gerlach, Auberlen u. a. verfochten), müssen wir allerdings widersprechen. Sie ist mit dem Text nicht in Einklang zu bringen und durchschneidet den Nerv der Geschichte. 11, 31 muss persönlich übersetzt werden: Wer herauskommt ... mir entgegen .. der soll Jahven angehören und ich will ihn zum Brandopfer opfern (vgl. 1 Mos. 22, 2). Auch an ein Tier kann dabei nicht gedacht werden; denn das erste beste Tier zu opfern, wäre ein unerhört geringes Gelübde gewesen. Vielmehr will Jephta, der eben in Kampfesbegeisterung das Land durchstürmt, ein außerordentlich großes geloben, um den Herrn zu gewinnen, ein Menschenopfer. Wie nun statt eines Sklaven oder einer Sklavin seine eigene Tochter ihm entgegentritt, ist der Sieger ins Herz getroffen; eine Fügung des richtenden Gottes hat ihn seine Unbesonnenheit mit dem Opfer bezalen lassen, das ihm an die Seele ging. Auch die Klage „um ihre Jungfrauschaft" läßt sich dabei erklären; denn eben das erschien beklagenswert, dass diese Tochter als zarte Jungfrau, als eine noch nicht zur Entfaltung und Reife gelangte Knospe, one ihre Bestimmung, Gattin und Mutter zu werden, zu erfüllen, gewaltsam sterben sollte. Die Annahme dagegen, dass eine dem Herrn übergebene Jungfrau, welcher der Dienst am Heiligtum obgelegen hätte, nicht habe heiraten dürfen, ist dem alten Israel fremd und wird anderswoher eingetragen. Gerade wenn eine solche Modifikation des Gelübdes in der Ausführung stattgefunden hätte, müßte dies ausdrücklich gesagt sein. Statt dessen heißt es einfach: er tat ihr nach seinem Gelübde — als ob der Erzäler ein Grauen davor hätte, den Wortlaut desselben zu widerholen. Dieses Gelübde an sich zeigt allerdings, dass zu jener Zeit nicht nur ungeschliffene Natürlichkeit, sondern auch heidnische Denkweise vielfach ins Volk eingedrungen war. Besonders wichtig ist als Parallele 2 Kön. 3, 27, welcher Fall zeigt, dass die den Gileaditern benachbarten Moabiter den Menschenopfern eine große Macht beilegten und selbst die Israeliten solche nicht als wirkungslos betrachteten. Was von den Moabitern, gilt von den Ammonitern, deren Gott Moloch mit solchen Opfern verehrt wurde. — Die Herrschsucht des Vorstammes Ephraim fürte noch zu einem blutigen Bruderkriege, den Jephta gegen denselben füren mußte (12, 1 ff.). Nur 6 Jare war ihm ruhige Richtertätigkeit bis zu seinem Tode vergönnt. Auf ihn folgte Ibzan von Bethlehem (7 Jare lang), Elon aus dem Stamme Sebulon (10 Jare); dann Abdon, Son Hillels aus Pirhathon in Ephraim (8 Jare). 13, 1 berichtet von langer (40järiger) Unterdrückung durch die Philister, welche von Südwesten her ins Land eindrangen und Besatzungen hineinlegten. Ein umfänglicher Cyklus von Erzälungen (13—16) schildert Simsons, des berühmtesten Vorkämpfers in dieser Zeit. Heldentaten gegen sie. Von seiner übermenschlichen Heldenkraft und seiner Schlagfertigkeit in witzigem Wort erzälte sich offenbar das Volk mit besonderer Vorliebe, da es in ihm recht sein eigenes Jugendbild erkannte. Fehlte es ihm doch auch nicht an dem törichten Leichtsinn, der verkehrten Gutmütigkeit und Großmut, die dem ganzen Volk so viel Unheil brachten. Nur „anfangen" konnte er denn auch nach 13, 5 mit dem Befreiungswerk wärend der 20 Jare seines „Richtens" und fiel infolge allzugroßen Selbstvertrauens, one seinem Volk warhaft geholfen zu haben. Siehe den Art Simson. Gegen Ende des Richteramtes Elis, dessen erste Hälfte mit Simsons Wirken gleichzeitig sein mag, hatten die Philister weitere Erfolge. Erst Samuel und die von ihm gesalbten Könige brachen die Macht dieses Feindes. Mit Simsons Tod bricht übrigens der Faden des Richterbuches ab. Zwar wird auch von Eli gesagt, er habe Israel 40 Jare „gerichtet" (1 Sam. 4, 18), desgleichen richtete der Prophet Samuel das Volk (1 Sam. 7, 6; 8, 1 ff.; 12, 1 ff.). Aber beide nehmen eine Ausnahmestellung unter den Richtern ein und leiten zur Königsherrschaft über. Eli ist Oberpriester zu Silo, wärend sonst die Richter keiner priesterlichen Würde ihr Ansehen verdankten; Samuel ist vor allem Prophet (1 Sam. 3, 21) und vereinigt mit diesem Amt das priesterliche; als Prophet fürt er das Königtum in Israel ein. Daher die Geschichte beider in jenem Buch erzält wird, das die Erhebung dieses israelitischen Königtums auf seinen Gipfel berichtet.

Die Chronologie der Richterzeit bietet besondere Schwierigkeit. Addirt

Digitized by Google

man unbesehen die im Richterbuch aufgeführten Jareszalen, so ergeben sich von der Unterdrückung durch Kuschan Risch'atajim (3, 8) bis zum Tode Simsons (16, 31) 410 Jare. Man hat nämlich (nach 3, 8. 11. 14. 30; 4, 3; 5, 31; 6, 1; 8, 28; 9, 22; 10, 2. 3. 8; 12, 7. 9. 11. 14; 13, 1; 15, 20 = 16, 31): 8 + 40 + 18 + 80 + 20 + 40 + 7 + 40 + 3 + 23 + 22 + 18 + 6 + 7 + 10 + 8 + 40 + 20 = 410. So wäre Apostelg. 13, 20 gerechnet (450 mit Hinzunahme der Zeit Elis), wenn nicht die ältere Lesart dieser Stelle die Beziehung jener Zal zweifelhaft machte. Jedenfalls aber hat Josephus so gerechnet, der sich freilich selber nicht gleich bleibt (Ewald, Gesch. II, 524). Allein diese Zal 410 ergibt eine allzulange Zeitdauer verglichen mit 1 Kön. 6, 1, wo die ganze Periode vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des Tempelbaues im vierten Regierungsjare Salomos nur zu 480 (LXX sogar nur 440) Jaren angesetzt ist. Rechnen wir nämlich zu jenen 410 noch die Zeit der Wüstenwanderung Israels (40), die Zeit vom Einzug in Canaan bis zum Einfall der Aramäer nach Josuas Tod (unbekannt), ferner die Regierungszeit Sauls (unbekannt), die 40 Regierungsjare Davids und die drei ersten Salomos, also 40 + x + y + 40 + 3, so werden jene 480 jedenfalls sehr erheblich überschritten. Man hat von Alters her auf verschiedene Weise diese Unebenheit auszugleichen gesucht. Mit kritischer Anfechtung der einen Zal 480 (1 Kön. 6, 1) ist die Schwierigkeit nicht gelöst, zumal der Synchronismus der ägyptischen Geschichte eher einen kürzeren als einen längeren Zeitraum verlangt. Hält man jene 480 fest, zugleich aber auch die Zalen des Richterbuches, in welchem auch die 300 Jare 11, 26 zu beachten sind, so gibt es in der Hauptsache zwei Auskunftsmittel. Die schon im Seder Olam vorgetragene jüdische Tradition rechnet die jeweilen für die Zeiten der Unterdrückung angegebenen Jare in die meist längere Periode, wo der Richter regierte, ein. So die Kirchenväter, z. B. Eusebius im Chron. Arm., und spätere, unter den neueren G. Rösch, Aufl. 1 dieser R.-E. XVIII, 451; Studien und Kritiken 1863, S. 734 ff. Auf diese Weise verschwinden aus der Rechnung 71 + 40 (wenn man die Zeit des Philisterdruckes hinzurechnet) = 111 Jare der Fremdherrschaft. Allein abgesehen davon, dass man dann die Richterzeit Simsons zu 40 Jaren ansetzen müsste, auch 11, 26 nicht genau stimmen würde, widerspricht dieser Rechnungsweise der Text zu deutlich. Das andere Verfaren besteht darin, dass man 13, 1 ff. neben 10, 8 ff. synchronistisch laufen lässt, also annimmt, die Unterdrückung durch die Philister sei mit derjenigen durch die Ammoniter gleichzeitig gewesen und Simson habe mit Jephta, Ibzan, Elon, Abdon zusammen gelebt, teilweise auch gewirkt. Statt auf 410 Jare belief sich dann die oben angegebene Periode nur auf etwa 340. Für diesen Synchronismus, den unter den neueren z. B. Hengstenberg, Keil, Bachmann, Köhler verteidigen, beruft man sich mit Recht auf 10, 6 f., nach welcher Stelle die Gleichzeitigkeit des ammonitischen und philistäischen Druckes überaus warscheinlich ist; nur dass der letztere sich länger hinauszog, vielleicht auch einige Jare später begann als der erstere. Dem Einwand, dass die 300 Jare 11, 26 etwas zu kurz wären, begegnet man mit Fug durch die Erinnerung, dass diese sehr runde Zal nicht gepresst werden dürfe. Was am ehesten gegen diese Hypothese, die sonst am meisten befriedigt, kann eingewendet werden, ist, dass die Erzälung auf jenen Synchronismus außer 10, 6 f. nirgends Rücksicht nimmt, vielmehr z. B. 13, 1 eher eine successive fortlaufende Reihe von Richtern aufzuzälen scheint. In neuerer Zeit ist von den meisten Kritikern angenommen worden, der Verfasser oder Redaktor des Buches habe die ursprüngliche Meinung jener Zalen der Richterzeit nicht mehr durchschaut. Bertheau geht davon aus, 1 Kön. 6, 1 seien die 480 Jare rund gerechnet als 12 × 40, um 12 Generationen auszudrücken, wie solche von Aaron bis Achimaaz, dem Zeitgenossen Davids, 1 Chron. 6, 35 ff. (vgl. 5, 27 ff.) gezält werden. Diese Rechnungsweise nach 40järigen Generationen liege auch den größeren Zalen der Richterzeit zu Grund: Wir hätten (nach Richt. 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28; 15, 20; 16, 31) Othniel 40, Ehud 2 × 40, Barak 40, Gideon 40, Simson 20 + 20 (?), also 6 × 40 = 240. Dazu kämen für das Geschlecht der Wüste 40, für das in Canaan einrückende 40, für das folgende (2, 10) 40; für

Digitized by Google

Eli (1 Sam. 4, 18) 40, für Samuel und Saul zusammen 40, für David 40 = 240, im ganzen also bis auf Salomo 480. Die kleineren, meist ungeraden Zalen dagegen stammten aus einer anderen Rechnungsweise, die genauer, nach historischer Überlieferung, die Zeit der Wirksamkeit eines Richters angab. Der Redaktor hätte beide Reihen in einander geschoben, indem er vermutete, die kleinere Zal gehe jeweilen auf die Zeit der Knechtschaft, die größere auf die des Regiments eines Richters. Anlich erklärt Ewald (Gesch. II, 513 ff.) den Sachverhalt aus Vermischung zweier Rechnungsweisen. Doch hält er daneben die Gleichzeitigkeit von Jephta und Simson für geboten durch 10, 7. Man sieht, dass auf diesem kritischen Wege wesentlich dieselbe Verkürzung erzielt wird, welche die traditionelle Rechnung des Seder Olam auf andere Art erreichte. Noch näher stimmt mit dieser Nöldeke (S. 192 ff.) überein (welchem Seinecke folgt), indem er annimmt, die Jare der Gewaltherrschaft sollten wirklich nicht mitgezält werden, freilich auch den kleinen Zalen mit wenigen Ausnahmen allen historischen Wert abspricht, ebenso der Zwölfzal der Generationen, die 1 Kön. 6, 1 in der Tat voraussetze, keine Zuverlässigkeit beilegt (anders Merx in Schenkels BL. I, 62). Andere machen darauf aufmerksam, dass die Zalen der fünf „kleinen Richter" (zusammen 70 Jare) fast genau den Jaren der Interregna zwischen den großen (bis Jephta 71 Jare) entsprechen: jene kleinen seien also von jemandem eingeschoben, der die Unterdrückungszeiten nicht rechnete (Wellhausen in Bleeks Einl. 4. Aufl., S. 184 f.). Die Verschiedenheit der kritischen Hypothesen von Bertheau, Ewald, Nöldeke, Wellhausen, Reuß u. a. zeigt, dass auch von den Prämissen der modernen Kritik aus das Rätsel sich nicht evident lösen läßt. Dies kann so lange auch nicht von der Ägyptologie aus geschehen, als die genauere Datirung des Auszuges nicht möglich ist. Siehe übrigens den Art. „Zeitrechnung".

Die chronologische Frage fürt bereits zur Kritik des im Richterbuche Erzälten über. Dieselbe beschränkt sich neuerdings nicht darauf, die Zalen des Buches, beziehungsweise ihr Verständnis von seiten des Redaktors anzufechten, sondern will auch eine ganze Anzal dieser Heroen aus der Geschichte streichen. So beseitigt Nöldeke den Othniel, Ehud (!), Thola, Jair, Elon, während er die übrigen als geschichtliche Gestalten anerkennt, one freilich alles von ihnen Erzälte damit zuzugeben. Jene Namen der ersteren Reihe sollen nach ihm (dem auch Seinecke, Wellhausen folgen) heroes eponymi sein, Personifikationen von Geschlechtern oder Städten, wie aus ihrer genealogischen Ableitung hervorgehe, da sie Söne von Geschlechtern oder Enkel von ganzen Stämmen u. s. w. genannt werden. Dieses Argument versagt gegenüber einer so lebendigen, individuell ausgeprägten Erzälung, wie die Geschichten Ehuds und Jephtas sind, seinen Dienst (wie Nöldeke in letzterem Fall selber anerkennt); dann können wir ihm aber auch in anderen Fällen keinen höheren Wert beimessen. Vgl. auch 2 Sam. 16, 5, wo Simei wie dieser Ehud Son Geras heißt! Am schwierigsten ist die Frage bei Jair, da das Verhältnis dieses Richters (Richt. 10, 3 ff.) zu dem 4 Mos. 32, 41; 5 Mos. 3, 14 genannten gleichnamigen Eroberer der Jairsdörfer, der in Moses Zeit scheint gelebt zu haben, mit in Betracht kommt. Dass aber angesichts jener Stellen dem Richter Jair sein bescheidener Raum in der Geschichte einfach abzusprechen sei (so Bd. VI, S. 440 im Art. Jair; etwas anders Kleinert in Riehms HWB.), ist noch lange nicht ausgemacht. Siehe dagegen Hengstenberg Beiträge zur Einl. in's A. T. III, 227 ff., Keil, Köhler. Eher mag ein Fürer jenes Gaues, der in der Richterzeit 22 Jare lang die Fürung hatte, nach dem allgemeinen Namen seines Geschlechtes von den übrigen Stämmen benannt worden sein. Ewald möchte diesen Jair mit Jael 5, 6 identifiziren (?) und als Haupthelden in die Periode vor Debora hinaufrücken. Die gebrochenen Zalen der „kleinen" und einiger großer Richter können one Künstelei nur aus Tradition erklärt werden, und so halten wir einstweilen auch an der Reihenfolge derselben fest, da die Versetzungen willkürlich sind. Dass der Verfasser des Richterbuchs, um eine Zwölfzal von Richtern zu erreichen, einzelne Namen zu Personen erst gestempelt hätte, ist um so unglaublicher, da die an sich gar nicht evidente Zwölfzal nirgends hervorgehoben und zu den zwölf Stämmen in keine Beziehung

Digitized by Google

geſetzt wird. Auch weggelaſſen hat er ſchwerlich einzelne Richter, um jene Zal nicht zu überſchreiten. Von dem 5, 6 genannten Jael mochte, falls dieſer wirklich Richter war, keine Kunde ſich bis zu ſeiner Zeit erhalten haben; der 1 Sam. 12, 11 erwänte בְּדָן iſt aller Warſcheinlichkeit nach Schreibfehler für בָּרָק (LXX). Vgl. Wellh. Text der BB. Sam. S. 78; anders Ewald, Geſch. II, 514. Daſs unſer Erzäler ſich an ſeine Quellen getreulich hielt, geht daraus hervor, daſs wärend er bei den einen Richtern umſtändlich und anſchaulich berichtet, er von andern nur eine Notiz mitzuteilen weiß, und zwar auch von einem Othniel, der doch dem Lande auf 40 Jare Frieden verſchaffte. Ein Erzäler, der aus eigenen Mitteln die Geſchichte geſtaltet oder ausſchmückt, verteilt den Stoff anders. Der großen Epiſoden im Hauptteil des Buches ſind ſechs, wärend bei willkürlicher Geſtaltung die Siebenzal nahe lig. Und was jene eingehenden Erzälungen anlangt, ſo gehören ſie nicht bloß ſtiliſtiſch und äſthetiſch angeſehen zu dem Schönſten, was uns das A. T. von volkstümlicher Hiſtorie bietet, ſondern wir fülen uns auch auf durchaus geſchichtlichem Boden. Nicht Heroenmythus, ſondern volkstümlich erzälte und prophetiſch beleuchtete Geſchichte liegt uns vor in jenen Darſtellungen einer Debora, eines Ehud, Jephta, Gideon, auch Simſon. Eine mächtige Stütze für die Glaubwürdigkeit des Ganzen iſt das für die Kritik unantaſtbare Lied der Debora (vgl. Bd. III, S. 526); neben dieſem mit den Ereigniſſen gleichzeitigen Liede Kap. 5 enthält die proſaiſche Erzälung Kap. 4 ſelbſtändige Einzelheiten und macht uns überhaupt den in jenem Triumphgeſang gefeierten Hergang der Dinge erſt vorſtellbar. Dagegen ſind die von Wellhauſen (Bleeks Einl. Aufl. 4, S. 187 ff.) ausfindig gemachten Differenzen teils übertrieben, teils gar nicht vorhanden. Zu den letzteren rechnen wir z. B., daſs Sisera im Deboralied nicht Feldherr, ſondern König ſein ſoll, oder daſs Jael nach 5, 26 f. den Siſera erſchlagen habe, wärend er ſich mit der gewaltigen Milchſchale das Geſicht bedeckte! Ebenſo können wir die Spaltung, welche derſelbe Kritiker mit der Geſchichte Gideons vornimmt, zum Teil auch hier Studer folgend, nicht als motivirt anerkennen. Jephtas Geſchichte iſt durch das daran ſich knüpfende Jungfrauenfeſt 11, 40 beſonders verbürgt. Über Simſons Geſchichtlichkeit ſiehe den Art. „Simſon“. Für die geſchichtliche Treue des Richterbuches in ſeinen wichtigſten Partieen ſiehe auch das Zeugnis de Wettes in ſeiner Einl. ins A. T.

Die Geſtaltung des jetzigen Richterbuches iſt bedeutend ſpäter anzuſetzen als die Ereigniſſe, die es erzält, und die auch ſtiliſtiſch zum Teil noch kenntlichen Einzelberichte, die darein aufgenommen worden. Das gegenwärtige Buch gliedert ſich in drei Hauptteile: I. eine aus verſchiedenartigen Beſtandteilen zuſammengeſetzte Einleitung 1, 1—3, 6; II. das Hauptſtück, eine einheitlich geordnete Erzälung 3, 7—16; III. die zwei Anhänge 17—21. Mancherlei Fragen erheben ſich bei I. der Einleitung, welche im allgemeinen über die Lage des Volkes nach Joſuas Tode Auskunft gibt und den innern Grund und Zuſammenhang der ſtürmiſchen Bewegungen in der Richterzeit darlegt. An Joſuas Tod anknüpfend wird Kap. 1 berichtet, wie die einzelnen Stämme ſich anſchickten, ihr Gebiet zu erobern, wobei aber der verhängnisvolle Umſtand hervorgehoben wird, daſs die Kanaaniter zum guten Teil im Lande belaſſen wurden. Dieſe beſonders von den nördlichen Stämmen (am wenigſten von dem energiſchen Juda) geübte Duldung wird 2, 1—5 als eine Verſündigung gegen den göttlichen Befehl dem Volke vorgehalten. 2, 6 wird der Faden der Erzälung noch einmal jenſeits des Todes Joſuas aufgenommen, one daſs ſie ſofort ſich über die Schwelle der Richterzeit vorwärts bewegte. Vielmehr wird vorerſt (bis V. 23) die Geſchichte dieſer Periode prophetiſch charakteriſirt: ſie bewegt ſich in einem ſteten Kreislauf: Bedrängung Iſraels durch die Feinde, Umkehr zu Gott, Erweckung eines Richters, nach deſſen Tod erneuter Abfall zu heidniſchem Unweſen, infolge deſſen neue Unterdrückung. 3, 1—6 folgt — veranlaſst durch 2, 23 „dieſe Völker“ — ein Verzeichnis der Völker (oben Kap. 1 der nicht eroberten Landesteile), welche nicht überwunden worden. Die Motivirung erſcheint hier, was Studer urgirt, etwas anders als 2, 3, indem

Digitized by Google

nicht die Bestrafung des Volkes, sondern seine Abhärtung zum Kampfe als Gottes Absicht bei seiner Verschonung dieser Überreste hervorgehoben wird. Freilich steht auch 3, 1 voran לנסות „zu versuchen Israel durch sie“, worin wie in 2, 3 die ethische Gefar für Israel liegt: Nur wenn sie den Glauben des früheren Geschlechtes hatten, konnten sie in der Folge Gottes Kriege führen. Doch zeigt dieser Abschnitt eine andere Hand als die des Verfassers von 2, 6—23, von welchem die Gestaltung des ganzen Buches in der Hauptsache herrürt. Auch andere Stellen dieser Einleitung, z. B. 1, 8 verglichen mit 21, lassen sich wol geschichtlich vereinigen, wären aber nicht one Ausgleichung geblieben, falls sie von Einem Erzäler stammten. Dennoch halten wir dafür, dass die ganze Einleitung planmäßig vom Hauptverfasser so gestaltet wurde, wie sie vorliegt, nicht etwa durch zufälliges Zusammenschieben verschiedener Erzälungen über dieselbe Periode entstand. Nur hat jener prophetische Verfasser Bruchstücke aus anderen Geschichtswerken, wo sie seinem Plane dienten, eingefügt. Aus solchen ist z. B. das ganze Kap. 1 zusammengesetzt. Da begegnen uns eine Reihe von Stellen, welche das Buch Josua wörtlich gleich oder wesentlich ebenso enthält. Vgl. Richt. 1, 10—15 mit Jos. 15, 14—19; Richt. 1, 20 mit Jos. 15, 13; Richt. 1, 21 mit Jos. 15, 63; Richt. 1, 27 f. mit Jos. 17, 11 ff.; Richt. 1, 29 mit Jos. 16, 10. Diese zur Charakteristik der Verhältnisse des Landes dienenden und deshalb seiner Einleitung einverleibten Notizen hat unser Verfasser schwerlich dem jetzigen Josuabuch entnommen (Stähelin); ebensowenig mögen sie aus dem Richterbuch in dieses übergegangen sein (Bertheau). Vielmehr stammen sie aus einer älteren gemeinsamen Quelle (so auch Keil). Im übrigen sprechen diese Widerholungen für eine gewisse Selbständigkeit des Richterbuches. — II. Das Hauptstück des Buches fürt uns sechs Hauptakte vor, welche in dem in der Einleitung beschriebenen Kreislauf sich abspielen. Als deren Helden erscheinen: 1) Othniel, Besieger der Mesopotamier 3, 7 ff. (nur fragmentarisch); 2) Ehud, der Befreier vom Joch der Moabiter 3, 12 ff.; 3) Deboras und Baraks Sieg über Jabin-Sisera Kap. 4. 5; 4) Gideon, der Besieger Midians und seine Söne Kap. 6—9; 5) Jephta, der Sieger über Ammon 10, 6 ff. 11. 12; 6) Simson, der Held im Kampf wider die Philister Kap. 13—16. Zwischen diesen Gruppen werden noch sechs Richter genannt, von welchen keine besonderen Taten verzeichnet sind. Nur von Samgar wird 3, 31 ein Handstreich wider die Philister erzält und von Thola heißt es 10, 1, dass er aufstand, um Israel zu befreien; als Tätigkeit der übrigen wird einfach das Richten bezeichnet. Dass diese sechs Richter später in unser Buch bloß eingeschoben worden wären, ist weder durch die Chronologie bewiesen, noch ergibt es sich daraus, dass der Verfasser sie nicht mit der ihm sonst geläufigen Form („da taten die Kinder Israels wider Übles“ u. s. f.) einfüre. Dies erklärt sich vielmehr so, dass ihm Mitteilungen über die Unterdrückung, welche diese Richter zu bekämpfen gehabt hätten, und vorausgegangenen Abfall nicht vorlagen. III. Die zwei Anhänge über das Heiligtum zu Dan (Kap. 17 u. 18) und den Krieg gegen Benjamin (19—21) sind beide eingefasst durch die Bemerkung: damals war kein König in Israel und jeder tat, was gut war in seinen Augen 18, 1; 19, 1; 21, 25 — eine Äußerung, aus der gefolgert werden darf, dass der Verfasser in einer Zeit lebte, wo das Königtum bestand und man seine festen Ordnungen als kaum entbehrlich für die äußere und moralische Wolfart ansah. Die Ansicht, dass das Buch Ruth einen dritten Anhang zum Richterbuch gebildet habe (Bertheau, v. Gerlach, Auberlen), ist abzuweisen. Siehe den Art. „Ruth“.

Dieses Buch mit seiner Einleitung, seinem planmäßigen Gang und seinen Anhängen macht den Eindruck relativer Einheit und Selbständigkeit. Dass es nur ein Ausschnitt aus einem größeren Werke wäre, das etwa die Geschichte von Josuas Tod oder gar von der Weltschöpfung bis zum Exil behandelte, können wir nicht gelten lassen. Zwar setzt es eine geschriebene Kunde von Moses und Josuas Geschichte voraus; ebenso nimmt es auf die weitere Geschichte, zunächst die Befreiung Israels unter Samuel und die Könige sowie eine längere Regierung der letzteren Rücksicht (vgl. 13, 5; 18, 1 u. s. w.). Aber der Nachweis, dass der oder die Verfasser des Buches mit denen des Hexateuchs und der Sa-

Digitized by Google

muelis- wie Königsbücher identisch seien (so zum Teil Ewald, Gesch. I, 193 ff., namentlich aber Bertheau, Schrader), ist nicht hinreichend erbracht worden. Bei der Frage nach der Abfassungszeit unseres Buches kommt hauptsächlich der Hauptteil desselben, für welchen die Einleitung zusammengestellt ist und dessen Seele 2, 10—23 enthält, in Betracht. Der Verfasser ist ein prophetischer Erzäler. Wenn die jüdische Tradition (baba bathra 14b 15a), und nach ihr Jahn, H. E. G. Paulus dem Propheten Samuel das ganze Richterbuch zuschreiben, so ist dies schon wegen der Formel 18, 1 u. s. w. unstatthaft. Der davon eingefaßte III. Teil (Anhang) hat seine Gestalt in einer Zeit erhalten, wo die Königsherrschaft längst zu Recht bestand, aber wirklich noch im Ansehen stand, also jedenfalls vor dem Exil. Dem scheint zwar 18, 30 zu widersprechen, wo von der Wegführung des Stammes Dan die Rede ist, womit nur die assyrische Deportation (2 Kön. 15, 29 oder 17, 6) gemeint sein kann; denn die Konjektur Houbigants und Bleeks, welche dort הָאָרֶץ statt הָאָרוֹן lesen wollen, ist abzuweisen. Allein da diese Stelle, wie wir schon oben sahen, ein späteres Einschiebsel ist, entscheidet sie nicht einmal für Abfassung nach jenen assyrischen Invasionen; noch weniger gebietet sie unseren prophetischen Verfasser im babylonischen Exil oder nach demselben zu suchen. Was diesen betrifft, so läßt sich auf sein Alter aus dem III. Teil überhaupt nicht sicher schließen, da auch die Formel 18, 1 nicht notwendig von ihm herrürt. Immerhin ist warscheinlich, daß er diesen Teil seinem Werke anfügte, und das hätte er nicht in dieser Form getan, wenn die Anschauung zu seiner Zeit nicht mehr paßte. Im übrigen berürt sich seine prophetische Auffassung und sein Stil besonders mit dem Deuteronomium (vgl. Riehm in den Studien u. Krit. 1862, S. 405), one daß er doch die Geschichte der Richterzeit irgend diesem Gesetz anpaßte. So lange freilich die Abfassungszeit jenes Buches selber ungewiß bleibt, ist damit nicht viel gewonnen. Vergl. den Art. Pentateuch Bd. XI, S. 437. Das aber dürfte als sicher gelten, daß die Abfassung des Richterbuches vor dem judäischen Exil anzusetzen ist; nur ganz unwesentliche Zusätze scheinen noch in oder nach demselben eingefügt zu sein.

Litteratur. Von Kommentaren zum Buch der Richter seien genannt: Viet. Strigel, Scholia in l. Jud., Lips. 1586; Seb. Schmidt, Comm. in l. Jud. Argent. 1684; E. F. C. Rosenmüller, Scholia ad l. Jud. et Ruth, Lips. 1835; G. L. Studer, Das Buch der Richter, 2. A., 1842; E. Bertheau, Das Buch der Richter u. Ruth, 1845; P. Cassel, Das Buch der Richter und Ruth (in Langes Bibelw.) 1865; J. Bachmann, Das Buch der Richter I, (c. 1—5) 1868. 1869 (leider nicht fortgesetzt); C. F. Keil, Josua, Richter, Ruth, 2 A. 1874. Über die Richterzeit siehe ferner die Geschichtswerke von: H. Ewald, 3. A. II, 504 ff. (über das Richterbuch I, 193 ff.); F. Hitzig, Gesch. des V. Isr. I, 1869, S. 106 ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. II, 2 (1871) S. 1 ff.; L. Seinecke, Gesch. des Volkes Israel I, 1876, S. 230 ff.; A. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. A. T. II, 1 (1877) S. 1 ff. Vom Richterbuche handeln die alttest. Einleitungen von J. J. Stähelin 1862, S. 61 ff.; De Wette-Schrader (8. A.) 1869, S. 325 ff.; C. F. Keil (3. A.) 1873, S. 187 ff.; Bleek-Wellhausen (4. A.) 1878, S. 181 ff.; J. Wellhausen, Gesch. Israels I, 1878, S. 237 ff.; E. Reuß, Gesch. der hl. Schriften A. T.'s, 1881, S. 114 ff., 336 ff.; G. Fr. Oehler, Theologie des A. T.'s, 2 A., 1882, S. 548 ff. Von Abhandlungen nennen wir: J. G. Zeltner, De adolescentia reip. Isr. sub tempore Judicum, Altdorf 1696; Wahl, Über den Verfasser des Buchs der Richter, Tübingen 1859, 4°; K. A. Auberlen, Die drei Anhänge des Buches der Richter, Studien u. Krit., 1860, S. 536 ff.; J. Bachmann, Symbolarum ad tempora Judicum recte constituenda specimen, Rost. 1860; Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T.'s 1869, S. 173 ff. Ferner die Artikel Richter, Amt und Buch der, von Nägelsbach in Aufl. 1 dieser Encyklopädie; Art. Richter von Winer im Realwörterbuch; Richter und Buch der Richter von Bertheau in Schenkels Bibellexikon; Richter von Riehm in seinem Handwörterbuch.

b. Orelli.

Digitized by Google

Richter, Aemilius Ludwig, ein ausgezeichneter evangelischer Rechtslehrer, dessen Andenken mit den besten kirchenrechtlichen Leistungen des letzten Jahrhunderts eng verflochten ist.

Richter ist am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden geboren, wo sein Vater als Finanzprokurator und gesuchter Anwalt lebte. Auf dem Gymnasium zu Bautzen gebildet, bezog er im Jare 1826 die Universität Leipzig. Hier widmete er sich dem Studium der Rechtswissenschaften, mit welchem er zugleich gründliche historische und philologische Studien verband. Nach beendigten Universitätsjaren trat er zuerst als Obergerichts-Auditor zu Leipzig in den sächsischen Statsdienst und hernach (1829) als Advokat daselbst auf. Zugleich habilitirte er sich als Privatdozent an der dortigen Universität. Vor allem war es die Wissenschaft des Kirchenrechts, welcher er schon damals seine Lehrtätigkeit zuwendete. Ihr gehörten auch bereits die ersten litterarischen Arbeiten Ludwig Richters an, welche in diese Zeit fallen. Bereits im Jare 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des Corpus juris canonici, deren erster das Dekret umfassender Teil im Jare 1836 vollendet wurde, während der zweite im J. 1839 seinen Abschluss fand. Noch bevor dieses Werk bewunderungswürdigen Fleißes beendigt war, hatte Richter einige kleinere kirchenrechtliche Arbeiten veröffentlicht. Schon im folgenden Jare 1835 ehrte die Universität Göttingen den jungen Gelehrten, der in seiner Wissenschaft schon zu den Ersten zälte, aber sich in Leipzig auf Erwerbung des akademischen Grades eines Baccalaureus juris beschränkt hatte, durch das Diplom eines Doktors beider Rechte. Zwei Dezennien später, als er bereits auf der Höhe wissenschaftlichen Ruhmes stand, hat die Universität Greifswald bei ihrer Jubelfeier seine Verdienste um die evangelische Kirche und die theologische Wissenschaft durch Verleihung auch der Würde des Doktors der Theologie anerkannt. Noch im Jare 1835 war Richter in Leipzig zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Indessen folgte er bereits im Jare 1838 einem Rufe als ordentlicher Professor für Kirchenrecht und Civilprozess nach Marburg.

Die folgenden Jare, die Zeit seiner Marburger Wirksamkeit, dürfen wir als die glücklichste Periode in Richters Leben bezeichnen. Vor allem war es die Zeit, wo er sich, noch ungehemmt durch eine erdrückende Last amtlicher Geschäfte und durch körperliche Leiden dem akademischen Berufe und seiner Wissenschaft ganz hingeben konnte, die Zeit freudigen Schaffens, welche denn auch für die Wissenschaft des Kirchenrechts die schönsten Früchte gezeitigt hat. Dieser Zeit verdanken wir vor allem sein epochemachendes Werk, das „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände", welches in erster Auflage Leipzig 1842 erschien und bis 1858 fünf von dem Verfasser selbst bearbeitete Ausgaben erlebt hat. (Die folgenden Auflagen zu besorgen ist Richter nicht vergönnt gewesen. Der Unterzeichnete, welcher deren Bearbeitung übernommen, konnte sich dabei nicht darauf beschränken, den Stoff mit Rücksicht auf den jedesmaligen Stand der wissenschaftlichen Forschung zu revidiren, sondern war bereits bei der 7. (1874 vollendeten) Auflage durch die infolge der großen geschichtlichen Ereignisse eingetretene tiefgreifende Umgestaltung des Verhältnisses von Stat und Kirche genötigt, das Werk einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen.)

In Marburg begann Richter auch seine, jedoch erst in Berlin vollendete Sammlung: „Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jarhunderts, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirchen in Deutschland", welche in 2 Bänden, Weimar 1846, erschien, ein Buch, welches für die Bearbeitung der Institute des evangelischen Kirchenrechts grundlegende Bedeutung hat. Dort in Marburg entsprachen aber auch die äußeren Bedingungen des Lebens Richters ganzem Wesen. Die lieblichen Umgebungen der Stadt, der häusliche Herd, den er sich im Jare seiner Übersiedlung nach Marburg begründet hatte, indem er die Gattin heimfürte, welche später in Berlin in der aufopfernden Pflege seiner geschwächten Gesundheit schwere Pflichten erfüllt hat, — die geräuschlose und doch so fruchtbare Tätigkeit des aka-

Digitized by Google

demischen Lehrers entsprachen so ganz der friedlichen, anspruchslosen Weise Richters, dass er oft in späteren Tagen in Berlin, niedergebeugt von körperlichen Leiden, erdrückt von der Last seiner amtlichen Stellung und Geschäfte, hineingestellt in das wogende Leben eines großen Statswesens und in eine Zeit gärenden Übergangs in neue statliche und kirchliche Verfassungsformen, verletzt durch die schroffen Gegensätze des Parteitreibens, mit stiller Wehmut, wenn auch stets mit ergebenem Sinn in Gottes Willen, jener Marburger Jare gedacht hat.

Im Jare 1846 nach Berlin berufen, wurde er neben seiner Wirksamkeit als Lehrer der Hochschule, mit welcher auch hier seine fruchtbare Tätigkeit als kirchenrechtlicher Schriftsteller Hand in Hand ging (ich nenne vorläufig außer den späteren Auflagen seines Lehrbuchs: Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851, und die in Gemeinschaft mit Schulte unternommene große Ausgabe der Canones et Decreta Concilii Tridentini, Lips. 1853) zunächst als Hilfsarbeiter im geistlichen Ministerium beschäftigt, ist dann als Ober-Konsistorialrat und Mitglied des 1850 begründeten Ober-Kirchenrats, endlich seit 1859 als Geheimer Ober-Regierungs- und vortragender Rat in dem erwänten Ministerium tätig gewesen. In allen diesen Stellungen ist seine tiefernste religiöse Gesinnung, die warme Liebe, mit welcher er an der evangelischen Kirche hing, die Gerechtigkeit und Objektivität, welche er anderen Kirchengemeinschaften, insbesondere der katholischen Kirche, wie den einzelnen Angehörigen fremder Konfessionen gegenüber bewärte, sein sittlicher Ernst, gepart mit jener evangelischen Milde, welche der Aufgabe gedenkt, das zerstoßene Rohr nicht zu zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auszulöschen, seine versönliche Stellung in Beziehung auf die konfessionellen Gegensätze und den Hader der theologischen und kirchlichen Parteien, seine Abneigung gegen persönliche Polemik, sein tiefgründliches kirchenrechtliches Wissen, seine gewissenhafte, wissenschaftliche Behandlung aller vorliegenden Aufgaben letzteren selbst zugute gekommen. Kein Gesetz, keine eingreifende Maßregel in der evangelischen Landeskirche Preußens ist in dieser Zeit ergangen, an denen Richter nicht in dieser oder jener Weise Anteil gehabt hätte. Bei den wechselnden Strömungen, welche das Leben dieser Landeskirche beeinflussten und auch die Fürung des Kircheuregiments berürten, hat er der evangelischen Kirche in selbstloser Hingebung gedient, sich in den Sorgen und Aufregungen des Berufs, in den Kämpfen für das Heil der Landeskirche, welche nicht one tiefe gemütliche Erregungen, nicht one bedenkliche Erschütterungen seiner zarten Natur durchzukämpfen waren, schließlich aufgerieben. Hier hat er vor Übertreibungen und Missgriffen gewarnt, dort sie wirklich verhindert, hier zum Ausharren in einer als wahr erkannten Richtung und zur Überwindung der Hindernisse angetrieben, überall ratend, fördernd, mäßigend dem Regimente zur Seite gestanden. Seine irenische Stellung hat ihm manche Anfeindungen zugezogen. Es mag war sein, dass es ihm insbesondere in den Jaren seiner zunehmenden körperlichen Leiden zuweilen an durchgreifender Energie, wie sie in regimentlichen Ämtern, in einflussreichen Stellungen, besonders in Zeiten der Kämpfe und Übergänge von Nöten ist, gefehlt hat. Ihm war die freudige Schneidigkeit versagt, wie sie uns in vorbildlicher Weise in den großen Persönlichkeiten der streitenden Kirche vor Augen steht. Sein Vorbild war der Praeceptor Germaniae in seiner mild versönlichen Weise. Und nicht allein in der Friedfertigkeit wie in der Freudigkeit an gewaltiger Geistesarbeit ist er diesem Vorbilde nahe gekommen, sondern doch auch darin, dass auch er kein Rohr war, das sich vom Winde hierhin und dorthin bewegen läßt. Trotz aller Weichheit und Milde hat er nie die erkannte Warheit verleugnet. Und wenn einst die Geschichte der Landeskirche des größten evangelischen States Deutschlands in ihren neueren Entwickelungsphasen vollständiger der unbefangenen Nachwelt vor Augen liegen wird, wird Richter das Zeugnis nicht versagt werden, dass an dem, was als bleibender Gewinn in dieser Entwickelung der letzten Jarzehnte anzuerkennen sein wird, Richter ein Anteil gebürt, welcher ihm ein ehrendes Gedächtnis in dieser Kirche sichert, so gewiss er, wie wir alle, in der Hand des ewigen Hauptes seiner Kirche nur ein schwaches, zerbrechliches Werkzeug gewesen ist. — Aber auch über die

Digitized by Google

Grenzen Preußens hinaus, im übrigen Deutschland, insbesondere in Hessen, Württemberg, Österreich wurde Richters Wissen und Rat in schwierigen kirchenrechtlichen Fragen von den Regierungen in Anspruch genommen, ist sein Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Dinge bemerkbar gewesen.

Und nicht allein die evangelische Kirche, die er wie eine Mutter verehrte, ist es, welcher wie Richters Lehre und schriftstellerische Wirksamkeit so auch seine praktische Tätigkeit zugute gekommen ist. Nicht nur in der Theorie hat Richter auch der katholischen Kirche gegenüber einen Standpunkt eingenommen, der oft auch von Katholiken als ein billiger und unbefangener anerkannt worden ist. Er war der Polemik abhold, „welche der eigenen Kirche zu dienen meint und das Reich Gottes beschädigt". Wie er in seinen Schriften das Wesen der Rechtsinstitute, welche dem individuellen Leben der katholischen Kirche angehören, mit Treue zu erfassen und darzustellen bemüht war (vgl. die Darlegung von Schulte in der Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. V, S. 266 ff.), wie er demselben Gesetze der Objektivität bei der Erörterung der Beziehungen zwischen dem State und der Kirche Folge leistete, so hat er auch in allen einschlagenden Fragen, welche praktisch an ihn herantraten, den Standpunkt vertreten, daß, so gewiß das Hoheitsrecht in unverkümmerter Stärke walten soll (s. darüber des Näheren Lehrbuch § 100—102 mit den in der 6. Aufl. mitgeteilten handschriftlichen Notizen des Verfassers), so gewiß die rechte Stärke aus dem Bewußtsein der Gerechtigkeit kommt, und daß es eine schlechte Statsweisheit sei, das große Rätsel, welches zu Anfang dieses Jarhunderts in das Leben der damals rein protestantischen Staten durch die Erwerbung größerer katholischer Gebiete gepflanzt worden ist, durch eine Negation lösen zu wollen. Und so konnte Schulte a. a. O. S. 276 ff. bekennen: „Die Verbreitung seines Lehrbuchs, der Standpunkt, den Richter auf einer der ersten Universitäten Deutschlands seit 1846 als Lehrer einhielt, endlich auch die Stellung, welche er im Ministerium einnahm, alles dies hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der Wissenschaft wie bei den praktischen Juristen und Regierungsmännern in Preußen und darüber hinaus in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sich eine objektivere, vielfach wolwollende, durchgehends wenigstens eine Richtung Ban brach, welche nicht aggressiv oder präventiv, sondern höchstens repressiv wirken wollte." Richter erkannte in den geschichtlichen Kirchen vom State unterschiedene, mit eigenem Rechte begabte sittliche Lebensbestimmtheiten, welche als solche den Anspruch habe, aus ihrem Prinzip durch eigene Organe geleitet zu werden, unbeschadet freilich des von dem Begriffe des States als der allein souveränen, d. h. höchsten Macht im äußerlichen menschlichen Gemeinleben unabtrennbaren Berufs der Statsgewalt, auch den kirchlichen Gemeinschaften, wie allen berechtigten Faktoren des nationalen und Kulturlebens, innerhalb der allgemeinen Rechtsordnung die Stellung und Sphäre ihrer freien Selbstbetätigung zu gewären und zu sichern, darum aber auch die Grenzen des letzteren zu bestimmen. Richter bestritt die Behauptung, daß der Stat die Quelle alles Rechts, auch des innerkirchlichen, sei. Er bekämpfte die Lehre von der Omnipotenz der Statsgewalt, welche seit dem 18. Jarhundert bis 1848 in der statsrechtlichen Doktrin und Praxis herrschte. Auch der katholischen Kirche vindizirte er den Anspruch auf Autonomie und Selbstverwaltung in ihren inneren Angelegenheiten. Wenn freilich die römische Kirchengewalt sich mit der Stellung einer privilegirten Korporation des öffentlichen Rechts im State nicht begnügt, sondern selbst eine Art Stat höherer Art zu sein beanspruchte und dem weltlichen Stat innerhalb der nationalen Rechtsordnung mit der Prätension eigener Souveränetät entgegentritt, so hat sich Richter nicht verhehlt, daß der moderne Stat, one seinen eigenen sittlichen Beruf aufzugeben, so wenig auf die Ausschließlichkeit der souveränen Statsgewalt und auf das darin wurzelnde Kirchenhoheitsrecht verzichten, als die Gewissensfreiheit und die Parität der Konfessionen der römischen Exklusivitätsforderung zum Opfer bringen darf.

Sofern das in Preußen bis 1848 maßgebende landrechtliche Kirchenrecht die an sich nur abwehrende oder zustimmende Konkurrenz des States gegenüber den geistlichen Oberen mehrfach in eine anordnende Direktion verwandelt hatte, ist

Digitized by Google

Richter für die Beseitigung der die Autonomie der römisch-katholischen Kirche beengenden landrechtlichen Schranken eingetreten. Den gleichen Standpunkt der Gerechtigkeit hat er auch in den Konflikten anderer Statsregierungen mit der katholischen Kirche vertreten, so z. B. in Beziehung auf die Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz, so entfernt er war, den Abschluss und Inhalt der Konventionen in Württemberg und Baden zu billigen.

Freilich hat auch die Entwickelung, welche in Preußen das Verhältnis des States zur katholischen Kirche seit 1848 — namentlich unter dem Einfluss der von Friedrich Wilhelm IV. in romantischer Täuschung über die Gefaren einer schrankenlosen römischen Kirchenfreiheit bereits 1841 gebildeten (erst durch die Kab.-Ordre vom 8. Juli 1871 aufgehobenen) katholischen Abtheilung im Kultusministerium — nahm, und die Auslegung, welche die Sätze der Verfassung über die Selbständigkeit der Kirche seitens dieser Abteilung und sonst vielfach fanden, schwere Bedenken bei Richter hervorgerufen. So wenig er verkannte, dass die Verfassungsurkunde mit dem Satze, dass die Kirchen ihre Angelegenheiten selbständig verwalten sollen, ein großes und edles Prinzip ausgesprochen, so wenig konnte er sich mit der Auffassung einverstanden erklären, als habe damit das Hoheitsrecht an sich aufgehoben werden sollen oder können, wie von katholischer Seite oft behauptet wurde. Er fand vielmehr in jener Vorschrift der Verfassung zunächst so viel, dass das Recht, die Kirche zu regieren, nicht von dem State geübt werden soll. Darum trat er hier, wie überall, für die Beseitigung der leitenden Kirchendirektion des States ein, welche demselben bis tief in unser Jarhundert hinein eine falsche staatskirchenrechtliche Theorie vindizirt hatte. Dagegen erklärte er das Jus circa sacra selbst für ein von der Hoheit des States als eines sittlichen Reichs nicht abzutrennendes Recht. Freilich seien Umfang und Art der Übung mancher Abstufung fähig, und nach dieser Seite habe in Preußen die Verfassungsurkunde teils unmittelbar, teils mittelbar eingewirkt. Sie habe nämlich nicht bloß bestimmte Äußerungen des Hoheitsrechts (wie das Placet) ausdrücklich beseitigt, sondern in dem allgemeinen Prinzipe des Art. 15 der revidirten Verf.-Urk. vom 31. Januar 1850 müsse noch weiter die Vorschrift gefunden werden, dass der Stat den Kirchen die Freiheit, die er ihnen selbst gegeben hat, durch ein System polizeilicher Beschränkungen nicht zu nichte machen solle. Als der volle Inhalt des Art. 15 (in Verbindung mit Art. 16 und 18) ergab sich ihm also: „Die Kirchen verwalten ihr Lebensgebiet nach ihren eigenen Gesetzen und sollen in dieser Freiheit durch polizeiliche Maßregeln von Seiten des States nicht beschränkt werden". Davon trage der erste Teil, indem er die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten durch den Stat für die Zukunft ausschließt, schon selbst den Charakter der gesetzlichen Bestimmung an sich: dem zweiten Grundsatze dagegen wone diese Bedeutung nicht bei; derselbe sei vielmehr nur eine Aufforderung an die gesetzgebende Gewalt, deren Beruf es sei, die von der Kirche gewonnene Freiheit und das vom State nicht verlorene Recht zu versönen. Die Kontroverse entbehrt auch nach Aufhebung des Art. 15 der Verf.-Urk. von 1850 nicht jeder praktischen Bedeutung, insofern Bestimmungen, denen der Artikel derogirt hatte, durch dessen Aufhebung nicht widerum gesetzliche Kraft erlangt haben.

Wenn Richter somit für Preußen und überhaupt für paritätische Staten den allein geeigneten Weg der Abgrenzung des statlichen vom kirchlichen Gebiete darin sah, dass der Stat durch seine eigene Gesetzgebung seine Machtsphäre bestimmt und einschränkt, wobei derselbe im Stande ist, die vollste kirchliche Autonomie für das Gebiet der reinkirchlichen Gegenstände anzuerkennen und doch zugleich seine Mitwirkung bei Gegenständen gemischter Natur und die Möglichkeit der Repression vorkommender Übergriffe in das Gebiet der reinweltlichen Rechtsordnung oder von Verletzungen der Rechte anderer Konfessionen zu wahren, so ergibt sich schon hieraus, dass Richter auch die neueren Konkordate nicht billigen konnte, welche nach dem Vorbilde des österreichischen selbst von evangelischen Fürsten abgeschlossen worden sind. Auch ihm entging nicht, dass die Kurie und der moderne Stat von so verschiedenen Grundanschauungen ausgehen, dass eine prinzipielle Übereinstimmung hinsichtlich einer durchgreifenden Regelung des

Digitized by Google

Verhältnisses der Statsgewalt zur katholischen Kirche nicht — oder doch nicht, one daſs der weltliche Kontrahent in eine wenigstens formelle Unterordnung des statlichen Prinzips unter den kanonischen Standpunkt willigt, — zu erzielen ist. Daſs freilich die Bedenken, welche einer grundsätzlichen Gebietsbestimmung der beiden Gemeinwesen im Wege des Konkordats entgegenstehen, keineswegs in gleichem Maße Platz greifen, wo es sich um Vereinbarungen mit der Kurie über konkrete Punkte von praktischem Interesse handelt, braucht dabei kaum hervorgehoben zu werden. Übrigens war Richter weit entfernt, hinsichtlich der Streitfrage über die rechtliche Natur der Konkordate der absolutistischen Statsdoktrin zu huldigen, welche auch neuerdings wissenschaftliche Vertreter gefunden hat; er hielt sie vielmehr für völkerrechtliche Verträge.

Kaum minder bedenklich, als die in Süddeutschland gemachten Versuche, im Wege des Konkordats die prinzipielle Abgrenzung von Stat und Kirche zu bewirken, mußte Richter die Wendung der Dinge erscheinen, welche in Preußen hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche unter dem Ladenbergschen Ministerium hervortrat. Er fand zu beklagen, daſs die Aufgabe der Gesetzgebung, den Rechtsstand zunächst hinsichtlich der katholischen Kirche auf dem Grunde des durch die Verfassung sanktionirten Prinzips neu zu gestalten, unerfüllt blieb; daſs die Zeit zu einer so mühsamen Arbeit sich nicht fähig zeigte; die Verwaltung immer mehr auf den Weg gedrängt wurde, durch ausdrücklichen Verzicht, mehr noch durch bloßes Geschehenlassen dem falsch verstandenen Prinzipe der Verfassungsurkunde Genüge zu verschaffen. Denn darum sah sie sich außer Stand, zu verhindern, daſs Ansprüche, welche in der Verfassungsurkunde *nicht* begründet waren, sich auf dem Gebiet der Tatsachen Geltung verschafften (man denke z. B. an das Umsichgreifen des Jesuitenordens in den westlichen Provinzen, an die zalreichen festen Niederlassungen geistlicher Orden, während die Verfassungsurkunde für die Verleihung von Korporationsrechten an geistliche Gesellschaften ein Gesetz forderte, an das Aufhören *jeder* statlichen Kontrole hinsichtlich der Vorbildung der katholischen Geistlichen, hinsichtlich der Disziplin über dieselben, auch wo sie mit äußerem Rechtszwange gegen Freiheit und Vermögen vorgeht, hinsichtlich der in das bürgerliche Lebensgebiet hinübergreifenden großen Exkommunikation, hinsichtlich der bestimmungsmäßigen Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens, hinsichtlich der geistlichen Orden). Es leuchtet ein, daſs auf dem Wege des Geschehenlassens, der Passivität gegenüber einer tatkräftigen Aktion an eine Warung des „vom State unverlorenen Rechts", an eine Umbildung des Aufsichtsrechts und an eine Ausbildung des Schutzrechts der Statsgewalt nicht zu denken war, vermöge dessen sie ihre Verwendung und ihre Macht gegen den etwaigen Mißbrauch der geistlichen Gewalt eintreten zu lassen hat. Der Zustand der Verwarlosung, welcher in Beziehung auf die Rechte der Statsgewalt gegenüber der katholischen Kirche in Preußen auf diesem Wege des Geschehenlassens eingetreten war und bis 1873 fortgedauert hat, ist von Richter (Die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem State und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungs-Urkunde vom 5. Dezember 1848 in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht Band I, S. 100 ff.) im Einzelnen dargelegt worden. Er selbst vertrat dem gegenüber fortdauernd die Notwendigkeit, das statliche Aufsichtsrecht, durch welches der Stat sich zu versichern hat, daſs die Kirchen die Grenzen ihrer Aufgaben innehalten und nicht sein eigenes Leben gefärden, nach der repressiven Seite auszubilden, insbesondere aber das Schutzrecht der Statsgewalt gesetzlich auszubilden, an welchem diese jetzt mit zwiefacher Kraft festhalten müsse. Das deutsche Kirchenrecht habe die letztere Seite des Hoheitsrechts früher wenig gepflegt, weil es den polizeilichen Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Lücke habe man wol durch die bestehenden Gesetze ausfüllen zu können geglaubt. Dies sei jedoch unhaltbar, wenn man z. B. erwäge, daſs ein Erlaſs der Kirchengewalt, der den Frieden eines ganzen Landes stören könne, nicht, wie geschehen, mit einem von einem Privaten in gleicher Richtung begangenen Preßvergehen auf gleiche Linie gestellt werden dürfe, daſs gegenüber einer notorisch aggressiven, festgeschlossenen Organisation, wie dem Jesuitenorden der Schutzpflicht des States für seine

Digitized by Google

evangelischen Untertanen nicht mit der Fiktion genügt werde, es bestehe ja das Vereinsgesetz in Kraft. Es bedürfe mithin hier ergänzender Bestimmungen, gegen welche die katholische Kirche um so weniger werde Widerspruch einlegen dürfen, je mehr an ihr die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt worden sei. So bemerkte Richter: „Nachdem in Preußen die Verfassungs-Urkunde und die Verwaltungspraxis, welcher die Durchführung des von ihr hinsichtlich der kirchlichen Selbständigkeit aufgestellten Prinzips im wesentlichen überlassen blieb, die Kirchenfreiheit in einem Maße anerkannt hat, daß selbst die neueren Konkordate in manchen Beziehungen dahinter zurückbleiben, wird auch hier die Frage entstehen, ob nicht zur Sicherung des States ein Organ zur Entscheidung namentlich in den Fällen zu schaffen sein möchte, wo Konflikte zwischen den Religionsgesellschaften stattfinden, oder wo ein dem State und den einzelnen Statsbürgern schädliches Verhalten der Kirchengewalt die Merkmale eines Verbrechens nicht an sich trägt und folglich die Ahndung durch die Strafgesetze ausgeschlossen ist". Damit deutete Richter bereits auf die Notwendigkeit einer Institution hin, welche mit dem von dem Unterzeichneten 1862 vorgeschlagenen Gerichtshof für die Streitfragen im Grenzgebiet zwischen Stat und Kirchen wesentlich zusammenfällt und zunächst für das Gebiet der Disziplin über Kirchendiener in dem 1873 in Preußen eingesetzten K. Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten verwirklicht worden ist.

So viel über die Auffassung, welche Richter in Beziehung auf das Verhältnis der Statsgewalt zur katholischen Kirche, insbesondere in Preußen, vertrat. Sie sind auch gegenwärtig von hohem, praktischem Interesse. Wenden wir uns nunmehr zu der prinzipiellen Stellung, welche er in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht einnahm, so wird sich die Erörterung derselben zweckmäßig mit einer Charakterisirung seiner Leistungen als kirchenrechtlicher Schriftsteller überhaupt verbinden lassen.

Unter Richters kirchenrechtlichen Arbeiten sind zunächst diejenigen hervorzuheben, welche sich auf die Quellen des Kirchenrechts beziehen. Unter den gemeinschaftlichen Quellen des katholischen und evangelischen Kirchenrechts ist vor allem das corpus juris canonici von Wichtigkeit. Wir haben bereits der Ausgabe Richters gedacht. Einer eingehenden Würdigung derselben kann ich mich an dieser Stelle umsomehr enthalten, als über den Plan Richter selbst in seinen Jarbüchern II., S. 1084 ff. berichtet hat und ich mich überdies auf Schulte a. a. O. S. 263 beziehen kann. Hier genügt es, zu bemerken, daß Richter sich im Gegensatz zu Just Henning Böhmers Ausgabe (aber auch zur Friedbergschen Ausgabe des Gratianischen Dekrets) an den Text der offiziellen römischen Ausgabe anschließend und den kritischen Apparat in die Noten verweisend, eine Ausgabe geboten hat, welche nicht allein leistete, was mit den damaligen Mitteln der Wissenschaft geleistet werden konnte, sondern warhaft mustergiltig, noch immer eine gesicherte Grundlage des Quellenstudiums bildet und auch neben der Friedbergschen Ausgabe des kanonischen Rechtsbuches nicht entbehrlich geworden ist.

In Beziehung zu dem Kreise der kanonischen Quellen stehen ferner folgende Arbeiten: 1) Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts, Leipzig 1834. (I. Über Algerus von Lüttich und sein Verhältnis zu Gratian. II. Zur Berichtigung der Inskriptionen im Dekret. III. Über die Collectio Anselmo dedicata). 2) De inedita Decretalium collectione Lipsiensi, Lips. 1836. 3) Eine Marburger akademische (Prorektorats-)Schrift von 1844, welche ungedruckte, auf die Verurteilung des Papstes Formosus bezügliche Stücke und ferner eine vatikanische Kanonensammlung (quae in Codd. Vatic. 1347 et 1352 continetur) mitteilt. 4) Eine Menge vortrefflicher Rezensionen in den von Richter begründeten kritischen Jarbüchern.

Aber auch um die Kenntnis der besonderen Quellen des katholischen Kirchenrechts erwarb sich Richter hohe Verdienste. Neben der Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini, Lips. 1839, 4°, u. ö. ist hier vor allem zu nennen die große von Richter und Schulte besorgte Ausgabe der Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Conc. Trid. Interpretum Declarationes ac Resolutiones ex ipso Th

Digitized by Google

sauro, Bullario Romano et Benedicti XIV. Operibus et Constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae, Lips. 1853, Lex.-8°. Ich verweise über dieselbe im allgemeinen auf Schulte a. a. O. S. 263 f. und bemerke nur, dass die große Fülle praktischer Anschauungen, welche sich hier darbietet, beigetragen hat, dem Studium und Vortrage des katholischen Kirchenrechts eine lebendigere Richtung zu geben. Die deutschen Lehrbücher des Kirchenrechts, und zwar nicht allein das Eichhornsche, sondern vor allem auch diejenigen katholischer Verfasser, hatten nämlich bis dahin ihre Darstellung des katholischen Kirchenrechts fast ausschließlich auf das kanonische Rechtsbuch und das Tridentinum gegründet; sie „ignorirten mithin den reichen Strom einer dreihundertjärigen Entwickelung fast ganz". Richter, welcher schon seit der ersten Auflage seines Lehrbuches bemüht war, das Recht auch der katholischen Kirche treu und lebensvoll darzustellen, hat denn bereits von der 4. Auflage ab auch für sein Lehrbuch aus jener reichen Fundgrube für eine ersprießliche Behandlung des neueren katholischen Kirchenrechts Gewinn gezogen, worin ihm dann die neueren Handbücher von Schulte, Phillips und Hinschius gefolgt sind.

In ähnlicher Weise ist die bereits erwänte Richtersche Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts die unentbehrliche Grundlage eines eingehenden Studiums des evangelischen Kirchenrechts geworden. Gerade in der umfangreichen Heranziehung des Quellenmaterials aus dem Jarhunderte der Reformation, wie sie durch die Richtersche Sammlung und Behandlung der Kirchenordnungen möglich wurde, liegt denn auch ein Hauptvorzug der dem evangelischen Kirchenrecht gewidmeten Abschnitte in dem Richterschen Lehrbuche im Vergleiche mit dem Eichhornschen Kirchenrecht. Gerade auf diesem Wege ist es Richter möglich gewesen, so viel tiefer in den Geist der Institute des evangelischen Rechts einzudringen, als dies Eichhorn vermocht hat, der im Übrigen mit Richter das Verdienst teilt, eine warhaft evangelische Kirchenrechtswissenschaft wider hergestellt und dem Unfuge falscher naturrechtlicher Theorieen den Boden abgewonnen zu haben, welchen sie überwuchert hatten. Hatten diese falschen Theorieen der Philosophie den Beruf zugeschrieben, „das Recht nicht bloß, wie es sein soll, zu durchdringen, sondern zu erfinden", hatte die Behandlungsweise, welche das evangelische Kirchenrecht seit der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts infolge der Unterordnung der Kirche unter den Begriff der freien Gesellschaft fand, die positiven Gestaltungen des Lebens vernachlässigt, so darf es nicht wunder nehmen, dass beim Beginne unseres Jarhunderts das Kirchenrecht fast wie ein verdorrtes Reis am Baume der Wissenschaft erschien, — zu einer Zeit, wo nicht nur den Männern des Rechts der Begriff der Kirche (als der Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung) so gut wie abhanden gekommen war. Die wissenschaftliche Erneuerung des Kirchenrechts in Deutschland hat einerseits an die Vertiefung des religiösen Gefüls angeknüpft, welche seit den Tagen der äußeren Erniedrigung und inneren Erhebung unseres Volkes mit der Widergeburt des vaterländischen Geistes Hand in Hand ging, andererseits aber an das Erstehen einer warhaft geschichtlichen Rechtswissenschaft. So sollen denn auch die kirchenrechtlichen Verdienste Eichhorns, welcher — mit Savigny der Hauptbegründer der sogenannten historischen Rechtsschule — seinen großen Leistungen auf dem Gebiete des deutschen Rechts in seinem Kirchenrecht ein ebenbürtiges Werk zur Seite gestellt hat, das an Schärfe der juristischen Konstruktion, auch an Entschiedenheit der spezifisch protestantischen und der statsrechtlichen Gesichtspunkte Richters Buch übertraf, nicht gering geschätzt werden, wenn wir hier die eigentümlichen Vorzüge der Richterschen Arbeiten hervorheben. Übrigens dürfen wir in vielen Beziehungen Beide nebeneinanderstellen.

Auch Richter gehörte der historischen Schule an. Wie die großen Meister derselben, hat er stets auch den Unterschied des Standpunktes rechtshistorischer und antiquarischer Forschung sich gegenwärtig gehalten. Bei der Erforschung des Entwickelungsganges des Rechts hatte er daher immer die Erkenntnis des gewordenen Rechts als Ziel vor Augen. Der Satz Savigny's: „Die Liebhaberei an dem Eigentümlichen und Altertümlichen als solchem ist schön und gut, aber

die eigentliche Warheit ist doch schöner und die Sorge für das lebendige Bedürfnis der Gegenwart ist doch besser" — galt ihm übrigens auch als praktische Maxime. So hat er in Disziplin und Kultus eine Annäherung an die älteren Kirchenordnungen auch stets nur so weit vertreten, als das Heil der Kirche und das lebendige Bedürfnis der Gegenwart eine Anknüpfung an die ältere Entwickelung zu erfordern schien. Jene ungeschichtliche und widergeschichtliche Anschauung, welche die Reprístination der (überdies vielfach quellenmäßig nicht genügend erkannten) kirchlichen Zustände des 16. Jarhunderts auf ihre Fane schrieb, und die von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts nicht sowol als eine Erkenntnisquelle des Wesens der evangelischen Rechtsinstitute, als vielmehr als ein in den meisten Stücken heute unmittelbar anwendbares Recht oder wol gar als unabänderliche Tafeln eines jus divinum hinzustellen bemüht war und eine dreihundertjärige Entwickelung negiren zu können vermeinte, hat in Richter allezeit einen entschiedenen Gegner gefunden. Wie Eichhorn war also auch Richter durchdrungen von der Erkenntnis der waren Bedeutung rechtsgeschichtlicher Forschung und nicht minder von den großen Gesetzen der Rechtsbildung, welche neuerdings der Dilettantismus sich als lutherisch ausgebender Eiferer und die Ignoranz in das Kirchenrecht pfuschender Pastorenvereine anfechten zu können vermeint hat.

Mit Eichhorn teilte Richter auch die ernste religiöse Gesinnung; wie jener war er durchdrungen von den großen Heilswarheiten der evangelischen Lehre. Richters persönliche Stellung zum Christentum trug dabei den Ausdruck jener gefügigen Wärme, die seinem ganzen Wesen eigen war. Wol hat er die objektiven Ordnungen der Kirche in ihrem Werte erkannt und hochgestellt, seine eigne kirchliche Stellung trug doch einen pietistischen Zug an sich, aber in dem edlen Sinne Spenerscher Weise, one Neigung zu einem krankhaften Subjektivismus oder zu unwarer Frömmelei. In diesem Sinne fülte er sich besonders angezogen durch das kirchliche Leben der herrnhutischen Gemeinden, und oft hat er aus den großen Kämpfen der Landeskirche in Stunden banger Sorge um den Bestand der letzteren sehnsuchtsvoll hinübergeblickt auf die stille Wirksamkeit der Brüdergemeinde.

Vor Eichhorns Kirchenrecht zeichnet sich Richters Bearbeitung des evangelischen nicht minder als die des katholischen Kirchenrechts, wie schon angedeutet, zunächst durch das bei weitem umfassendere Material aus, welches er verwendet hat. Dieses gilt zunächst von dem geschichtlichen Quellenmaterial. Wir besitzen (jetzt abgesehen von der fränkischen Periode) überhaupt noch keine eigentliche Geschichte des Kirchenrechts, insbesondere des deutschen. Wenn hier überhaupt von einem Ersatz die Rede sein kann, so bot ihn zunächst das Lehrbuch Richters. Nicht nur eine Geschichte der Rechtsquellen ist hier in gedrängten Zügen gegeben worden, sondern auch die Verfassungsentwicklung ist in musterhaft gedrängter Darstellung gegeben, eine Arbeit, wie sie römisch-katholische Kirchenrechtsschriftsteller schon wegen ihres dogmatisch gebundenen Standpunkts nicht liefern konnten. Aber auch in dem System des Kirchenrechts hat Richter, indem er eine auf eingehender Forschung beruhende Darlegung der geschichtlichen Entwickelung jedes einzelnen Instituts als Grundlage für die Darstellung des geltenden Rechts vorausschickt, sein reiches geschichtliches Wissen in fruchtbringendster Weise für die dogmatische Ausfürung nutzbar gemacht. Dies zeigt sich zunächst in der Behandlung des kanonischen Rechts. Die katholische Kirche des Mittelalters war bekanntlich nicht allein Kirche, sondern zugleich die große Kultur- und Civilisationsanstalt für die abendländischen, besonders romanischen und germanischen Nationen; sie mußte vermöge dieser Stellung viele Aufgaben auf sich nehmen, welche wir heute dem State zuschreiben. So bildete sie denn auch ihr Recht, das kanonische nicht allein als ein kirchliches, sondern zugleich als das Recht des großen geistlichen Universalstates aus, innerhalb dessen die einzelnen weltlichen Reiche fast nur wie Provinzen, ihr Recht wie Provinzialrechte im Verhältnisse zu dem gemeinen Rechte der Christenheit erschienen, als welches sich das kanonische Recht in Verbindung mit der von ihm fortgebildeten römischen Grundlage darstellt. So ist denn das kanonische Recht im Mittelalter als eine Art

Digitized by Google

neues Jus gentium in die besondere Rechtsentwickelung der einzelnen europ. Völker eingetreten. Bei den mannigfaltigen Berührungen mit dem nationalen Rechtsleben hat sich jedoch das kanonische Recht nicht minder empfangend wie mitteilend verhalten. Diese Einwirkung der nationalen Rechte, insbesondere des deutschen, ist in den Richterschen Arbeiten in einem Umfange nachgewiesen, wie nirgends zuvor.

Es wurde bereits erwänt, dass dasselbe hinsichtlich der Heranziehung der älteren evangelischen Rechtsquellen für die Darstellung der Institute des evangelischen Kirchenrechts gilt. Diesem Umstande und den umfassenderen Kenntnissen Richters in den als Hilfswissenschaften des Kirchenrechts in Betracht kommenden theologischen Disziplinen ist es zu verdanken, dass Richters Behandlung des evangelischen Kirchenrechts sich durchgehend durch tiefere prinzielle Begründung vor derjenigen Eichhorns auszeichnet. Aber auch die partikularrechtliche Entwickelung ist bei Richter überall nicht nur in größerem Umfange in den Kreis der Betrachtung gezogen, sondern vor allem mehr in ihrem inneren Zusammenhange erfasst, als bei Eichhorn. Richter weist den einzelnen partikularrechtlichen Erscheinungen ihre richtige Stellung in der Gesamtentwickelung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts an und er ermöglicht erst dadurch die Kritik, welche die Banen der kirchenrechtlichen Entwickelung einer Landeskirche an dem Maßstabe der unveräußerlichen reformatorischen Prinzipien zu messen hat. Die sichere prinzipielle Begründung, auf welcher die Richtersche Darstellung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts ruht, ist auch für die spätere Behandlung des Territorialkirchenrechts von eingreifender Bedeutung gewesen, wie die trefflichen Arbeiten von Hauber über das evangelische Kirchenrecht Württembergs, von Büff über dasjenige Kurhessens, von Jacobson über das Preußische zeigen. Um so weniger bedarf es hier einer Widerlegung der abgeschmackten Behauptung, welche neuerdings Roßhirt aufgestellt hat, eine Darstellung des evangelischen Kirchenrechts werde künftig nur noch in der Form des Territorialkirchenrechts möglich sein. Gerade dadurch, dass die erwänten Arbeiten überall bei der Behandlung des letzteren von dem lebendigen Bewusstsein des prinzipiellen Zusammenhangs mit der gesamten kirchenrechtlichen Entwickelung des evangelischen Deutschlands Zeugnis ablegen, erscheinen sie von solcher Bedeutung in der Litteratur des evangelischen Kirchenrechts.

Richter geht in seinen prinzipiellen Erörterungen in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht stets auf die großen Grundwarheiten der Reformation zurück. Von ihnen aus und an der Hand der Geschichte hat er die praktischen Gestaltungen beurteilt, welche in vielen Punkten nur eine mangelhafte Verwirklichung der Grundsätze enthalten, von denen die Reformation ausging. Indem er insbesondere nachweist, wie die Verfassungsbildung namentlich der lutherischen Landeskirchen Deutschlands nicht erst seit dem Territorialsystem, sondern bereits von der unterlassenen Gemeindeorganisation im Zeitalter der Reformation ab in Banen gelenkt ist, welche zu einer bis in die Gegenwart fortwirkenden Schädigung des kirchlichen Lebens füren mussten, trat er in prinzipiellen Gegensatz gegen eine Richtung, welche beinahe alles Unheil, das über die evangelische Kirche Deutschlands gekommen ist, erst von dem Territorialsystem des Thomasius datirt und in der Reproduktion der theologischen Ausgestaltung des sogenannten Episkopalsystems der Carpzow den Kanon aller kirchlichen Verfassungsbildung zu besitzen meint. Freilich hat auch Richter in Theorie und Praxis so entschieden, wie irgend Einer, sich gegen die territorialistische Behandlung der kirchlichen Dinge erklärt, welche der Kirche das Recht, sich als eine selbständige Lebensordnung zu wissen und zu gestalten bestreitet. Allein er hat auch das Heil der Kirche nicht in einem System zu finden vermocht, welches die Kirchengewalt dem Lehrstande vindizirt und den Landesherrn wesentlich als dessen ausfürendes Organ hinstellen wollte. Bereits im Jare 1840 hat Richter in der Abhandlung „über die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren“ in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. IV an der Stahlschen Verfassungslehre einschneidende Kritik geübt. Hier wie später in den

Digitized by Google

einschlagenden Paragraphen des Lehrbuchs und in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands hat Richter mit der Macht seines überlegenen geschichtlichen Wissens, übrigens im wesentlichen in materieller Übereinstimmung mit den trefflichen Arbeiten von Höfling und Scheurl, die mangelnde Begründung der Stahlschen Theorieen in schlagender Weise dargethan. Dennoch hat nicht sowol die wissenschaftliche Bedeutung Stahls, als der Strom der Ereignisse in der Reaktionsperiode nach 1848 auch der Stahlschen, wesentlich aus spezifisch bayerischen Bedürfnissen hervorgewachsenen Kirchenverfassungslehre vorübergehend großen Anhang besonders in solchen Kreisen der Geistlichkeit sichern können, welche sich gegen eine gründliche kirchenrechtliche Bildung zu verschließen gewont sind. So wenig Richter dem Regiment des Lehrstandes das Wort geredet hat, dessen praktischer Erfolg überdies nur darin bestanden hat, das protestantische Laienbewußtsein in die Arme des kirchlichen Absolutismus der Fürsten zu treiben, so wenig hat er andererseits der überspannten Auffassung des landesherrlichen Kirchenregiments gehuldigt, welche dasselbe nicht bloß als eine geschichtlich berechtigte und auch für die kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart höchst wertvolle Institution vorteilicher Art, sondern auch die der theokratischen Statsgestaltung des Reformationsjarhunderts (aber nicht dem Begriffe der Landeskirche selbst) zugrunde liegende melauchthonische Doktrin von der custodia prioris tabulae der Obrigkeit mit Unrecht als normale lutherische Kirchenregimentslehre hinstellt und darum die gegenwärtige Gestaltung des Verhältnisses der evangelischen Landeskirchen zum State als bloße, der inneren Konsequenz ermangelnde Übergangsform zum sog. Freikirchentum behandelt. Weit entfernt, diesem Regiment einen dogmatischen Charakter zu vindiziren, sieht er in ihm wenuschon eine gute und löbliche, immerhin aber eine menschliche Ordnung, welche ebendeshalb den Geschicken aller menschlichen Ordnungen unterliegen kann. Im Jare 1848, als die in Preußen von dem Grafen Schwerin eingesetzte Kommission, welche die Einleitungen „zu einer neuen, aus der evangelischen Kirche sich selbst entwickelnden Verfassung derselben" treffen sollte, sich über den Grundsatz vereinigte, „dass durch die eingetretene Veränderung der Statsform auch die gegenwärtig zu Recht bestehende Verfassung der Kirche soweit in Frage gestellt sei, als sie auf dem Prinzipe der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe", hat Richter (Vortrag über die Berufung einer evangelischen Landessynode, Berlin 1848) das landesherrliche Kirchenregiment in seiner damaligen Gestalt mit der konstitutionellen Monarchie sogar für unverträglich erklärt. Zu derselben Zeit bemühte sich freilich auch Stahl (Evangelische Kirchenzeitung Nr. 55) darzutun, dass die Voraussetzungen des landesherrlichen Kirchenregiments nunmehr gewichen seien, weil die konstitutionelle Verfassungsform dem Regenten nun und nimmer gestatte, „auf irgend einem Gebiete eine selbständige, von der Mitwirkung des Volks unabhängige Macht auszuüben". Wir wollen nun nicht behaupten, dass Richter damals von dem Irrtum der Zeit frei gewesen sei, die verfassungsmäßige Monarchie und das landesherrliche Regiment in der Kirche seien zu unvereinbaren Gegensätzen geworden, eine Ansicht, gegen die er selbst sich später auf die Tatsache berufen konnte, dass in den Grundgesetzen vieler deutscher konstitutioneller Staten das landesherrliche oberste Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten worden ist. Richter selbst sagt darüber: „Ich nehme keinen Augenblick Anstand, zu bekennen, dass ich im Jare 1848, als das kaum errichtete Ober-Konsistorium wider aufgehoben und scheinbar das landesherrliche Kirchenregiment aufgegeben und die Kirche sich selbst überlassen war, mit gar manchen anderen, von demokratischen Tendenzen nicht berürten Männern die Berufung einer Landessynode als einen außerordentlichen Nothehelf in einer außerordentlichen Zeit angesehen habe. Gerade deshalb aber bin ich bei jenem Gedanken nicht länger verharrt, als seine Veranlassung dauerte. Seit die Verhältnisse sich wider befestigt hatten und durch die Verfassungs-Urkunde das Recht auch der bestehenden evangelischen Kirche auf selbständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten anerkannt worden war, habe ich unablässig einerseits zwar die Notwendigkeit einer allmählichen, stufenweisen Ergänzung der nur einseitig entwickelten Kirchenverfassung durch Organe der Gemeinden und durch Synoden,

Digitized by Google

andererseits aber auch die geschichtliche Berechtigung der Stellung des Königs zu der Kirche und das Recht der Kirche an dieser Stellung vertreten". Jedenfalls hat er später auch für Preußen dargetan, daß die Behauptung, die besondere Stellung des Königs zu der Kirche sei im Jare 1848 aufgegeben oder aufgehoben, sich auf keine positive Tatsache zu stützen vermöge, und daß auch in die Bestimmung der Verfassungs-Urkunde über die Selbständigkeit der Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments nicht hineingetragen werden dürfe. Überdies sah er die Lage wenigstens der preußischen Landeskirche in den Kämpfen nach 1848 mit Recht als eine solche an, „daß dieselbe den äußeren Halt, welchen sie bisher an dem Könige ihres Glaubens gehabt, nicht verlieren könne, one der Gefar der Spaltung zu unterliegen". Der 15. Art. der preußischen Verfassungs-Urkunde hatte nach Richters Ansicht die Verfassung der preußischen Landeskirche überhaupt nicht *unmittelbar* verändert, wol aber enthalte er einen erneuerten Impuls, so an ihr zu ändern und zu bessern, daß die Kirche sich als ein mit eigenem Berufe und eigenem Rechte begabtes sittliches Gemeinwesen darzustellen und diesen ihren Beruf und ihr Recht gegenüber dem State und den andern Religionsgesellschaften zu vertreten im Stande sei. Wie überhaupt, so sah er also für Preußen als notwendig an die Erweiterung und Ergänzung der bestehenden Verfassung durch die Begründung einer tüchtigen *Gemeindeverfassung* und die Errichtung von *Synoden* auf dem Grunde derselben, welche nach den Stufen der jetzigen Verfassung aufsteigen und sich erweitern. Er war also auch ein Gegner jener Raumerschen Auffassung von der Selbständigkeit der Kirche, wonach zu deren Durchfürung die Einrichtung einer kollegialisch verfaßten obersten Kirchenbehörde genügen sollte.

Auch für Preußen vertrat er mithin denselben Standpunkt, dem er hinsichtlich der Verfassungsfragen im allgemeinen das Wort redete. Tief beklagt er es, daß die Verfassungsentwickelung der lutherischen Landeskirchen Deutschlands es im wesentlichen bis in die neuere Zeit nur zu kanonischen Parochieen, statt zu evangelischen Gemeinden bringen konnte. „Die innere Seite, der Dienst und Beruf der Gemeinden als Gliederungen des kirchlichen Leibes hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Pflege gefunden, und es ist dadurch ein großes Maß der edelsten Kräfte unbenutzt verloren gegangen. Darum sollte es überall die Aufgabe sein, die Übung der christlichen Liebe durch Zucht und Pflege in den Gemeinden neu zu beleben". Darum begrüßte er die Versuche neuer kirchlicher Gemeindeordnung mit Freuden, so schwach die neuen Gemeindeorgane auch vielfach ausgestattet wurden. Ebenso entschieden redete er der Einfürung von Synoden das Wort, die er kraftvoll organisirt wissen wollte. Denn sie sollen mit eintreten in das Regiment der Kirche. Dagegen hat Richter *nicht* zu den Anhängern des sogenannten *kirchlichen Konstitutionalismus* gehört, und gewiß mit Recht. Denn eine Synode kann und soll so wenig Parlament sein, als der Landesherr König ist in der Kirche. Wie die Kirche nur einen ewigen unsichtbaren König hat, so dürfen auch die Pflichten und Befugnisse der Synoden nicht nach der unzutreffenden Analogie der Stellung konstitutioneller Volksvertretungen beurteilt werden. Für die Bildung der Synoden wie für die Gemeindeordnung vertritt er daher stets die *eigentümlich kirchlichen Gesichtspunkte*, insbesondere den organischen Aufbau der synodalen Verbände. Kraftvoll aber wollte er die Synoden organisirt wissen. So stellt er die Kreissynoden als die notwendige Ergänzung der Presbyterien mit der Bestimmung besonders für den gemeinsamen Dienst durch Zucht und Pflege hin, und tief hat er es beklagt, daß die ouchin schwachen Anfänge der kirchlichen Gemeindeordnung von 1850 in Preußen durch den übermäßigen Verzug der Organisation der Kreissynoden, dessen Grund wir in den persönlichen Verfassungsanschauungen König Friedrich Wilhelms IV. zu suchen haben, der Verkümmerung preisgegeben wurden. Auch in jenem Vortrage auf der Eisenacher Konferenz (im Allgemeinen Kirchenblatt Bd. I, S. 270 ff.), wo er, gebunden durch seine amtliche Stellung und sichtlich unter den noch frischen Eindrücken des Revolutionsjares stehend, wol am zurückhaltendsten sich über die Synodalfrage geäußert und wol am ängst-

Digitized by Google

lichsten das Maß der den Synoden einzuräumenden Funktionen beschränkt hat, vertritt er doch die Organisation auch der höheren Synodalstufe für den gemeinsamen Dienst durch das Zeugnis. Später hat er hinsichtlich der Gemeindeordnung die Beseitigung der in Preußen beliebten bindenden Vorschlagslisten für ratsam erklärt. Den Synodalausschüssen sei die Beteiligung an gewissen Attributen der ständigen Verwaltung zu sichern. Für die Provinzialsynoden in ihrer Zusammenfassung mit den ständigen Behörden nahm er die Funktionen des Anordnens, des Beantragens und Beratens und der Vertretung der Interessen der Provinzialkirche nach oben in Anspruch. Auch scheint ihm zu erwägen, ob nicht in Sachen der Disziplin z. B. bei erfolgter Absetzung eines Geistlichen wegen falscher Lehre den Synoden die Stellung einer Revisionsinstanz anzuweisen sein möchte, ein Gedanke, welcher an die Äußerungen der Reformatoren über das Gericht über die falsche Lehre anknüpft und freilich in etwas veränderter Gestalt zuerst in der neuen Kirchenverfassung in Hannover, dann anderwärts Verwirklichung gefunden hat. Auch für Preußen hielt er die Landessynode für den unentbehrlichen Abschluss der Organisationen, und zwar eine in regelmäßigen Perioden zusammentretende Landessynode. Für sie nahm er die Befugnis in Anspruch, unter Sanktion des Landesherrn für das ganze Gebiet der Landeskirche Anordnungen zu erlassen. Mit Berufung auf die Äußerungen der sächsischen Reformatoren erklärte er noch in der 5. Auflage des Lehrbuchs für neue Agenden, für Veränderungen in der kirchlichen Verfassung u. s. w. die Zustimmung einer Synode für erforderlich, wenn nicht der bisher befugte formlose Widerspruch der Gemeinden berechtigt bleiben soll. Für Preußen und die übrigen konstitutionell verfaßten paritätischen Staten hat er der Landessynode aber noch einen weiteren wichtigen Beruf vindicirt. Sie soll die Kirche nach Außen, d. h. gegenüber dem State und den anderen Religionsgesellschaften zu repräsentiren haben. Insbesondere werde ihr eine wesentliche Beteiligung bei der künftigen Auseinandersetzung mit dem State zufallen. Denn es war ihm klar, daß bei Konflikten zwischen Stat und Kirche oder der evangelischen Kirche mit anderen Kirchen der verfassungsmäßige König nicht mehr in der Weise in den Vordergrund gestellt werden dürfe, wie dies bei der bisherigen persönlichen Ausübung des Regiments durch den Landesherrn der Fall gewesen sei. In den angedeuteten Beziehungen werde die Aktion künftig in erster Linie der Landessynode zufallen. Schon damit ist allerdings ausgesprochen, daß von dieser Verwirklichung der in der Verfassungs-Urkunde Preußens gewährleisteten und auch in den übrigen deutschen Staten durchzuführenden Selbständigkeit der evangelischen Kirche auch das landesherrliche Regiment zwar nicht in seiner Existenz, aber doch in der Art seiner Übung berürt werden müsse. Mehr und mehr werde es sich auf seinen ursprünglichen Gedanken, nämlich den der Vogtei und somit auf diejenigen Funktionen zurückziehen müssen, welche den Zweck haben, die Einheit der Kirche und den Frieden in derselben zu sichern. Die landesherrliche Kirchengewalt, *wie sie geworden war*, war allerdings die „Schwester der absoluten Monarchie", und zwar in dem Sinne, welchen die Reformatoren selbst in der Reaktion gegen die Widertäufer und den Bauernaufrur entwickelt hatten. Als Statsregiment in der Kirche wäre sie in der Gegenwart unhaltbar; als Absolutie des Fürsten in kirchlichen Dingen, um ihn gleichsam für die verfassungsmäßige Beschränkung im State zu entschädigen, wäre sie eine Entwürdigung für die Kirche. Warum aber sollte die verfassungsmäßige Monarchie unvereinbar sein mit einer Gestaltung der Kirche, in welcher diese, in ihren Gliederungen sich aufbauend und in Gemeinde, Kirchenkreis und Provinz ihr Leben selbständig gestaltend, in dem evangelischen Fürsten den bewärten Halt und Schirmherrn der ebenfalls synodal verfassten Landesgemeinde findet?

Wir haben Richters Ansichten über Kirchenverfassung eine genauere Darlegung zu teil werden lassen. Über *andere* wichtige *Fragen des evangelischen Kirchenrechts* genügt es hier, kurz seinen Standpunkt zu bezeichnen. Wir lassen ihn selbst reden (Kirchenrecht, 5. Aufl., Vorrede): „Eine Änderung der prinzipiellen Standpunkte wird darin (in der 5. Aufl.) nicht gefunden werden.

Digitized by Google

Ich bin nämlich, soviel das evangelische Kirchenrecht anlangt, noch immer nicht zu der Lehre von Kirche und Amt durchgedrungen, die zuletzt in der „Theologie der Thatsachen“ einen so bedeutsamen Schritt zu dem katholischen Grundsatze im Tridentinum getan hat; ich habe noch immer die Überzeugung, dass ich recht tue, wenn ich nicht suche, was die evangelischen Konfessionen trennt, sondern was sie bindet, und wenn ich folglich ein Vertreter des Unionsgedankens geblieben bin; ich halte fortwärend die alten Kirchenordnungen, die jetzt von Manchen wie Tafeln göttlichen Gesetzes behandelt werden, für das was sie sind, und meine daher, es sei nicht konservativ, sondern willkürlich, sie da als geltendes Recht zu behandeln, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend außer Gebrauch gesetzt worden sind; ich leugne fortgesetzt die Richtigkeit der Ansicht, nach welcher die Gemeinde nur ein Objekt der Mission, und das Verlangen nach geordneter Beteiligung derselben an Zucht und Pflege ein verwerflicher Kollegialismus und ein Angriff auf die Rechte des Amtes ist, und bin auch heute noch der Meinung, dass synodale Einrichtungen, so sie sich nur auf dem Grunde nicht des politischen, sondern des kirchlichen Gedankens entwickelten, ein guter Gewinn sein würden; ich erkenne auch jetzt noch in Kirchenbuße und Bann weder die nächsten noch die besten Heilmittel für das Leiden der Kirche; ich glaube endlich bis auf diesen Tag, dass man unbeschadet der Seligkeit einen milden Standpunkt in der Ehescheidungsfrage haben kann, und dass es nicht protestantisch ist, in diesem Stücke Kirche und Stat von einander loszulösen. Somit bin ich freilich hinter Vielem zurückgeblieben, was neuerdings hier und dort zu dem rechten Kirchentum gerechnet zu werden pflegt, und werde daher auch ferner von diesem als Rationalist, von jenem als Kollegialist, von dem dritten als einer, der da weder kalt noch warm ist, von dem vierten als Anhänger der „Theologie der Rhetorik“ charakterisirt werden. Indem ich aber dem mich unterwerfe, harre ich des Gerichts, das in den Erfolgen der modernen Lehren auf dem Boden der Tatsachen für mich oder wider mich ergehen wird, und getröste mich inzwischen, dass es nicht das Ziel ist, um das wir rechten“.

Dieselben Auffassungen, die Richter in den Abschnitten seines Lehrbuchs, welche dem evangelischen Kirchenrechte gewidmet sind und teilweise auch in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung entwickelt hat, hatte er auch in einzelnen Anwendungen, in Denkschriften und Gutachten für die preußische und andere deutsche Landeskirchen näher zu begründen vielfache Gelegenheit. Ich erwähne hier das „Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangel. Kirche des Kurfürstentums Hessen betreffend“, Leipzig 1855, in welchem Richter der zu einem Versuchsfelde für die Vilmarschen Theorieen mißbrauchten Kirche Kurhessens und dem kurhessischen Lande, „der Stätte seiner theuersten Lebenserinnerungen“, was er dort empfangen, dankbar zurückerstattet hat; ferner die „Denkschrift, die Verfassungsverhältnisse der evangelischen Kirche in Ungarn betreffend“ (Juni 1859), in welcher er für das verfassungsmäßige Recht der dortigen Synoden auf die sachliche Entschließung über die weitere Gestaltung der Kirchenverfassung Ungarns eintrat und den Nachweis fürte, dass der Kaiser von Österreich über seine evangelischen Untertanen in Ungarn nur das Hoheitsrecht, nicht Rechte der obersten Kirchenregierung in Anspruch zu nehmen habe. Einen äußerst interessanten Beitrag zu der neuesten Geschichte der preußischen Landeskirche hat Richter in der Schrift: „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche“, Berlin 1861, geliefert. Unter den Arbeiten Richters, welche sich auf evangelisches Kirchenrecht beziehen, dürfen ferner nicht unerwänt bleiben die „Beiträge zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche“ (Berlin 1858), in welcher er den Beweis fürte, dass die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion zu keiner Zeit evangelische Kirchenlehre, sondern stets nur eine der Lehren gewesen ist, welche in der Kirche hervorgetreten sind (vergleiche den Artikel „Scheidungsrecht“ des Unterzeichneten).

Auch über die Frage der Toleranz besitzen wir von Richter eine wie durch den versönlichen und gerechten Sinn, so durch das edle Maß und die plastische

Digitized by Google

Ruhe der Erörterung ausgezeichnete kleine Schrift: „Der Stat und die Deutschkatholiken". Eine stats- und kirchenrechtliche Betrachtung, Leipzig 1846. Auch bleibe nicht unerwänt, daſs in der vorliegenden Encyklopädie der Art. „Droste zu Vischering" Bd. III, S. 696 aus Richters Feder hervorgegangen ist, der ebenfalls Richters Objektivität bezeugt.

Im Jare 1847 hatte Richter in Gemeinschaft mit seinem Freunde H. F. Jacobson die Herausgabe einer kirchenrechtlichen Zeitschrift, der „Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche" unternommen. Dieselbe lieferte in den beiden erschienenen Heften durchaus gediegene Arbeiten, aber das Jar 1848 bereitete auch diesem Unternehmen den Untergang. Um so größer war die Freude Richters, als der Unterzeichnete auf eine von E. Herrmann in Göttingen ausgegangene Anregung im Jare 1861 die „Zeitschrift für Kirchenrecht" begründete.

Am 8. Mai 1864 ist Richter nach langen schweren Leiden durch einen sanften Tod aus diesem Leben abberufen worden. Aus seinem Nachlasse hat Paul Hinschius die vorhandenen Bruchstücke eines preuſsischen Kirchenrechts, zu dessen Bearbeitung Richter in den letzten Jaren seines Lebens den Plan gefaſst hatte, herausgegeben. Diese Fragmente haben nicht nur den Wert eines Andenkens an den verstorbenen Meister für die vielen Schüler und Verehrer Richters, sondern sie enthalten mehrfach eingehende prinzipielle Ausfürungen über Punkte, welche Richter im Lehrbuche zum teil mehr nebenbei berürt hatte. Insofern bilden sie eine willkommene Ergänzung des letzteren.

Über Richters Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daſs die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch als durch Richters Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaſs Richter in hohem Grade die Gabe und die Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen, in jeder Weise zu fördern und zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem Kreise seiner kanonistischen Übungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen, und die Zal der Männer, welche aus Richters Schule hervorgegangen, heute juristische Lehrstüle an deutschen Hochschulen bekleidet, bekennt übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richters um die Bildung für ihren künftigen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richters, welche heute Kirchenrecht lehren, genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer O. Mejer, Paul Hinschius, E. Friedberg zu nennen, denen sich der Unterzeichnete anreiht; überdies war er mir durch die mir bis an sein Lebensende in väterlicher Weise betätigte Freundschaft auf das innigste verbunden.

Litteratur: Paul Hinschius, Zur Erinnerung an Aem. Ludwig Richter in der Zeitschr. f. Rechtsgeschichte Band IV (Weimar 1864), S. 351 ff.; J. F. Schulte, Richter und das katholische Kirchenrecht in Dove's und Friedberg's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. V (Tübingen 1865), S. 259 ff.; R. W. Dove, Aem. Ludw. Richter. Lebenslauf. Stellung zu den kirchlichen Fragen der Zeit. Bearbeitung des evangelischen Kirchenrechts, in der Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. VII (1867), S. 273 ff.

R. W. Dove.

Ridley, Nikolaus, Bischof von London, unter den Theologen und Märtyrern der Reformationskirche Englands der bedeutendste, soweit es sich um scharfsinniges Wissen und unerschrockene Haltung handelt. — Das Jar seiner Geburt ist nicht bekannt; einer altenglischen, an der schottischen Grenze ansässigen Adelsfamilie angehörig, erblickte er (um 1500) in Wilmontswick, Northumberland, das Licht der Welt, erhielt seine Vorbildung in Newcastle-on-Tyne und trat auf Veranlassung seines Onkels Dr. Robert R., eines bekannten Theologen und Kanonisten, 1518 in das Pembroke College, Cambridge, ein. Damals erhielt die Streitsache Luthers mit dem Erzbischof von Mainz auch in England die Gemüter in Spannung; die lollardischen Einflüsse auf den englischen Volksgeist, die über ein Jarhundert im Stillen gewirkt, begannen auch an der Universität sich geltend zu machen. Doch blieb der junge R., dessen hervorragende Gaben die Augen der

Digitized by Google

Universität seit 1521 auf sich gezogen hatten, unter dem Einflusse seines konservativen Oheims, dem er die Mittel für sein Studium verdankte, der neuen Bewegung fern und der väterlichen Religion treu.

Nachdem der namentlich durch seine griechischen Leistungen ausgezeichnete Student die ersten Universitätsgrade erlangt, schickte ihn sein Oheim zur Vollendung seiner Studien nach Paris und Löwen (1527—1530). Hier in der Fremde und von der Bevormundung des väterlichen Erziehers frei, empfing der strebsame Mann die ersten Anregungen, die ihn allmählich, aber mit immer größerer Entschiedenheit für die neue Bewegung gewannen.

Bald nach seiner Rückkehr begann für ihn der Aufstieg zu den Höhen des Lebens: über seine alma mater hinaus bekannt und gerühmt als schlagfertiger Disputator, gewandter Prediger und eifriger Schriftforscher wurde er 1540 von den Fellows zum Master vom Pembroke College und ziemlich gleichzeitig (1541) auf Cranmers Vorschlag zum kgl. Kaplan und zugleich zum Präbendar von Canterbury gewählt. In diesen Stellungen schon machte er sich, obgleich er gerade mit dem Hauptpunkte der damaligen Polemik, der römischen Abendmalslehre, noch nicht gebrochen, durch seine entschiedene Parteinahme für die neuen Anschauungen bemerkbar. Einer Anklage seiner katholischen Mitpräbendare, gegen die Sechs Artikel Heinrichs VIII. verstoßen zu haben, begegnete er mit überlegenem Geschick, predigte gegen die Notwendigkeit der Ohrenbeichte, verlangte mit Nachdruck und Erfolg englischen Gesang (und Predigt) und gab endlich auch, nachdem er den Irrtum der von den fanatischen, ihm persönlich unsympathischen Anabaptisten bekämpften Transsubstantiationslehre erkannt, diese für die in der schweizerischen Apologie (v. 1545) niedergelegte zwinglische Anschauung auf. Damit war er, der von Vale als „einer der Spätestkommenden" bezeichnet wird, entschieden gewonnen. 1545 wurde er Präbendar von Westminster und 2 Jare später (1547), gleich nachdem Eduard VI. den väterlichen Thron bestiegen, Bischof von Rochester.

Mit der Energie, die ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichnete, ging er nun in seiner Diözese gegen die römischen Mißbräuche, namentlich gegen die Bilder, und seit einer vor dem König am St. Paulskreuze gehaltenen Predigt auch gegen das Weihwasser vor. An dem ersten Entwurfe des Common Prayer Book war er Mitarbeiter, wie denn überhaupt die litterarische Begründung der neuen Lehre und Organisation an ihm den intellektuell und schriftstellerisch gewandtesten Helfer gewann *). — Im J. 1550, nach Boners Absetzung, wurde ihm das wichtige Bistum London (mit dem von da an Westminster vereinigt blieb) übertragen.

Hier im Mittelpunkte des neuen geistigen Lebens, das unter Eduards milder Regierung das englische Volkstum mehr und mehr zu beherrschen begann, teilte er sich mit seinem Freunde Th. Cranmer in die Führung der reformatorischen Bewegung, als deren entschiedenster Vorkämpfer er von den Anhängern des Old Learning mehr noch als sein einflussreicherer Mitkämpfer gefürchtet wurde. Sein Einfluß wurde um so tiefer- und weitergehend, als er dem jungen Könige persönlich nahe stand und dessen philanthropische Neigungen in die rechten Bahnen lenkte; die Gründung der großartigen, noch jetzt in gesegneter Wirksamkeit stehenden Christ-, St. Bartholomew- und St. Thomas-Hospitäler sollen seiner Anregung zu danken sein (Ridley, Life 306 ff.). — Schon war ihm das größte Bistum Englands, Durham, zur Belonung für seine hervorragenden Dienste in Sachen des Evangeliums angeboten worden, da starb der junge, kränkliche König (6. Juli 1553).

Mit der Thronbesteigung Maria Tudors war er an den Wendepunkt seines Lebens gelangt. Der einflußreiche, gescheidte und energische Bischof von Lon-

*) Burnet III, 430. Cranmer, dem die Leichtigkeit des Stils und die Gewandtheit der Auffassung abging, pflegte schriftliche Arbeiten, die einer besonderen Sorgfalt bedurften, durch ihn ausfertigen zu lassen, vgl. Weber, Großbr. K.-Ref. II, 281.

Digitized by Google

don, durch seine Talente, seinen Eifer, seine glücklichen Maßnahmen und durch seine hervorragende Stellung ein Hauptführer der antirömischen Partei, mußte der bigotten Königin, die zuerst ihre Hände noch durch politische Erwägungen gebunden sah, von vornherein als ein gefährliches Werkzeug in den Händen ihrer Feinde erscheinen. Dazu kam ein anderes, persönliches Motiv. R. hatte, ehe die Thronfolge für Maria gesichert war, die Sache des hochverräterischen Northumberland und der jungen Lady Jane Gray ergriffen und ihr seinen Einfluß und seine Beredtsamkeit zur Verfügung gestellt: in einer Predigt am St. Paulskreuze, die er am 9. Juli auf Befehl des von Northumberland beherrschten Geh. Statsrats hielt, wies er mit unerschrockener Entschiedenheit auf die Gefahren hin, welche dem Lande von einer papistischen Königin, wie Maria sie war, drohten *). Infolge davon wurde er als der erste der Bischöfe am 26. Juli 1553 von der zürnenden Königin in den Tower geworfen, wohin ihn Cranmer und Latimer bald folgten und nach achtmonatlicher Haft mit den beiden nach Oxford transportirt, wo sie in dem gemeinen Stadtgefängnisse Bocardo unter Straßenräubern und Dirnen untergebracht und nicht nur aller Bequemlichkeit, sondern auch des Trostes ihrer Bücher und des Zusammenseins beraubt wurden (Letters of the Martyrs 59). — In dem gelehrten Oxford, dem Bollwerke auch des religiösen Konservatismus, sollten sie vor einer ihrer Person und Sache feindlich gesinnten Kommission von Theologen der Universität und Konvokation „über das Recht und die biblische Begründung" der neuen Lehre sich ausweisen. Die offizielle Untersuchung, welche über den im Voraus beschlossenen Ausgang der drei evangelischen Glaubenszeugen den Schein des Rechtes breiten sollte, wurde zur einfachen Vergewaltigung. Die Kommission hatte den Auftrag, die religiösen Überzeugungen der drei Gefangenen mit Bezug auf obige Punkte zu untersuchen, im wesentlichen drehten sich indessen die Verhandlungen um die römische Transsubstantiation und Messe und ergaben selbstverständlich, soweit es sich um diese Lehre handelte, den unbedingten Widerspruch der Gefangenen. Dr. Weston, der Vorsitzende, legte ihnen eine Reihe von Sätzen, die in unmißverständlichen Ausdrücken die röm. Abendmalslehre aufstellten, zur Annahme oder öffentlichen Bestreitung vor. Nachdem R. mit seinen Freunden gleich mündlich seinen entschiedenen Gegensatz zu den Sätzen erklärt, reichte er aus dem Gefängnisse eine ausführliche schriftliche Begründung seines Widerspruchs ein. Die Einsetzungsworte Christi seien im figürlichen Sinne zu nehmen, Christi Gegenwart sei eine geistige und finde nur für den Gläubigen statt; jede Wandlung also sei auszuschließen. Das Abendmal sei weiter nichts als ein Gedächtnismal an Christi Leiden und Sterben und nur insofern als Sakrament anzusehen, als es den fortdauernden Bund zwischen den Gläubigen und Christus symbolisch andeute und gewährleiste. Die Messe, weil sie das Verdienst Christi schmälere, sei zu verwerfen; ein neues Opfer finde, da Christus nur einmal und als vollgenügsames Sünopfer für die Sünde der ganzen Menschheit auf Golgatha gestorben, nicht statt; jedes andere Opfer außer diesem sei unnütz und wirkungslos. — Nachdem Cranmer am 16. April 1554 in einer aufgeregten, zuletzt stürmischen Sitzung seine Sätze hatte verteidigen müssen, wies R. am 17. seine römischen Gegner, so ungünstig für ihn die Chancen des Kampfes, der von seinen Gegnern auf das Gebiet des scholastischen Lehrbegriffs gespielt wurde, lagen, mit siegender Beredtsamkeit zurück (Strype, Mem. Cranm. 485). Trotzdem wurden am 20. alle drei Bischöfe nach einer heftigen Rede Dr. Westons „zu hartnäckigen Häretikern" erklärt und als solche verurteilt, da sie von den vorgelegten Sätzen keinen annehmen zu können erklärten. Alle Beschwerden der Verurteilten gegen die ungesetzliche Behandlung der Sache, gegen die tumultuarischen Vorgänge in der Untersuchungskommission (sie seien nicht durch Vernunftgründe widerlegt, sondern einfach durch die Menge der gegnerischen Disputanten eingeschüchtert und niedergeschrieen worden, Soa-

*) Soames IV, 19. Utinam vir optimus hac in re lapsus non fuisset, Godwin. Annal. 106.

Digitized by Google

mes IV, 183), waren one Erfolg. Unter der früheren Regierung waren die Verurteilungen unserer Freunde nicht anders, entgegnete Weston (Lingard VII, 28)

Die drei Männer wurden nun aber nicht, wie sie erwartet, dem weltlichen Gericht zur Vollstreckung des Urteils übergeben, sondern hatten noch 18 lange Monate zwischen Furcht und Hoffnung zu schweben. In der heil. Schrift, die sie von neuem gemeinsam zu lesen begannen, suchten und fanden sie den Trost für ihre bedrängte Seele, und der gewandte, furchtlose R. ließ von seinem Kerker aus noch mehrere apologetische und polemische Schriften ausgehen (Soames II, 191 ff.).

Endlich am 30. Sept. 1555 brachten die Bischöfe von Glocester, Lincoln und Bristol im Auftrage des Kardinallegaten Pole die Sache zum Abschluss. R. (und Latimer) wurden abermals vorgeladen und erhielten folgende drei Lehrpunkte zur Annahme vorgelegt: 1) dass der Leib und das Blut Christi wirklich und natürlich im Abendmal vorhanden seien, 2) dass die Substanz des Brotes und Weines nach der Konsekration nicht bleibe, und 3) dass die Messe ein wirkliches Versönungsopfer für die Lebendigen und Toten sei (Ridley, Life 616). Infolge ihrer entschiedenen Weigerung, diese Sätze anzuerkennen, wurden sie degradirt, als „hartnäckige Ketzer" ausgestoßen und nun dem weltlichen Gericht zur Bestrafung übergeben. Die Überredungskünste des spanischen Dominikaners Soto vermochten R. auch jetzt nicht zu überzeugen; ebenso schlugen andere von einflussreicher Seite gemachte Versuche, ihn zur Annahme des Alten zu veranlassen, fehl. — Der 16. Okt. 1555 brachte ihm die Krone des Martyriums: in seine bischöflichen Gewänder gekleidet, gefasst und ruhig, fast heiteren Angesichts, bestieg R. mit Latimer den Scheiterhaufen, der vor Balliol College errichtet war. Beide umarmten sich noch auf dem Holzstoße gefasst und innig; Latimers kraftloser Körper war bald verzehrt; aber R. ertrug in heldenmütigster Fassung die furchtbarsten Qualen und gab nach langen Schmerzen, von den an seinem Kopfe angebrachten explodirenden Pulversäcken zu Tode getroffen, mit den Worten: „Herr, habe Erbarmen mit mir", seinen Heldengeist auf. — Einer der größten von Cranmers Mitarbeitern, aber diesem an Energie des Willens und Schärfe des Denkens, freilich auch an Rücksichtslosigkeit überlegen, hat R. im Leben und Sterben zur Befestigung der protestantischen Kirche Englands sehr Wesentliches beigetragen. Auch Latimer kann sich mit ihm nicht messen. Fehlte R. auch die ruhige, höfische Gemessenheit des Ersteren und der Humor wie die volkstümliche Redegabe des Andern, so erhoben ihn seine geistige Bedeutung, die Kraft seiner Überzeugung, seine furchtlose Festigkeit, mit einem Worte die Macht einer innerlich klaren und entschiedenen Persönlichkeit über beide. Er war nach Anthony Wood ein Mann klein von Körper, aber großen Geistes; Burnet nennt ihn „den geschicktesten (ablest) unter den Reformatoren Englands". Seine litterarische Tätigkeit war unbedeutend. Seine zalreichen Briefe aus dem Gefängnisse haben nicht den Wert öffentlicher Urkunden, und seine Schrift Declaration of the Lord's Supper ist weiter nichts als ein heftiger Ausfall gegen den Bilderdienst Roms. — Quellen: Glocester Ridley, Life of N. R., London 1763; Burnet, H. of Ref., London, Baynes 1825 (III. vol.); W. Cobbet, H. of Prot. Refor., London 1829 (II. vol.); H. Soames, H. of Ref., London 1828 (IV. vol.); R. W. Dixon, H. of Ch. of Engl., London 1881, II. vol.; G. Weber, Gesch. d. K. Ref. in Gr.-Brit., Leipzig 1856 (II. Bd.). **Rudolf Buddensieg.**

Rieger ist der Name einer noch jetzt bestehenden württembergischen Familie; unter den Mitgliedern derselben sind folgende einer Erwänung wert:

1) Georg Conrad Rieger, geb. zu Cannstadt am 7. März 1687, Son eines dortigen Ratsherrn, i. J. 1713 Repetent am Seminar in Tübingen, 1715 Stadtvikar in Stuttgart, 1718 Diaconus in Urach, 1721 Professor am Ober-Gymnasium in Stuttgart und Mittwochsprediger daselbst, 1733 Stadtpfarrer zu St. Leonhard, 1742 Dekan und erster Prediger an der Hospitalkirche daselbst; als solcher am 16. April 1743 gestorben.

Digitized by Google

G. C. Rieger ist einer der begabtesten Prediger, welche nicht nur Württemberg, sondern die ganze deutsch-evangel. Kirche aufzuweisen hat. Er gehörte der pietistischen Richtung an, welche in Württemberg namentlich durch J. A. Bengel ihr Gepräge erhalten hat, wußte sich jedoch derselben gegenüber seine Selbständigkeit zu wahren. Er ist unter den Vertretern jenes Pietismus der beredteste, der feurigste, an rednerischer Kraft, Beweglichkeit und Frische alle hinter sich lassend. Rieger versteht es, kernhafte Volksausdrücke an rechter Stelle zu gebrauchen, one doch je dem Kraftvollen das Edle aufzuopfern. Klar und bestimmt ist die Disposition seiner Predigten; seinen Themen weiß er one Künstelei Reiz und Neuheit zu geben. In der wortreichen, aber doch nicht ermüdenden Ausfürung wird jeder Punkt vollständig beleuchtet. Seine Phantasie fürt ihm stets treffende Bilder zu, seine große Belesenheit stellt ihm auch allerlei Notizen zur Verfügung, von welchen er jedoch nur gelegentlich am passenden Orte Gebrauch macht. So sorgfältig Rieger das evangelische Dogma, wo ihn sein Text daraufführt, auseinandersetzt und begründet, so gerät er doch nie in steife Kanzeldoktrin, in den Ton der Abhandlung, er setzt sich vielmehr immer in den unmittelbarsten Rapport mit dem Zuhörer, redet ihn direkt an, nötigt ihn, sich selber innerlich auf die Fragen zu antworten, mit denen er bei ihm anklopft. Alles zusammenfassend können wir sagen: Rieger ist ein hohes Vorbild echt erweckticher Predigt. — Was wir an Predigten von ihm besitzen, ist: 1) die (größere) Herzenspostille oder zur Fortpflanzung des wahren Christentums über alle Sonn-, Fest- und Feiertags-Evangelien gerichtete Predigten. Züllichau 1742 (neuere Ausg. Bielef. u. Paderb. 1839; Stuttg. 1853—1854); 2) die (kleinere) Herz- und Handpostille, nach Riegers Tod von W. J. J. Claß herausgegeben, Züll. 1746 (2. Aufl. 1750; neuere Ausg. Berl. 1852); 3) De cura minimorum in regno gratiae, Predigten über Matth. 18, 11—14, nebst einem Anhang über die Sorgfältigkeit eines Christen in Kleinigkeiten über Matth. 10, 42, Stuttg. 1733; 4) Richtiger und leichter Weg zum Himmel, 27 Predd. über Matth. 5, 1—12, Stuttg. 1744; diese Predigten gehören zu dem Trefflichsten, was Rieger geschrieben hat (neuere Ausg. Stuttg. 1844 ff.); 5) Auserlesene Casualpredigten herausgegeben von Claß, Stuttg. 1755; 6) Leichenpredigten, einzeln erschienen 1722—39, dann zusammen 1748 (neu herausgegeben Stuttg. 1856); 7) Hochzeitpredigten 1749 (neue Ausg. Stuttg. 1856); 8) Die heil. Osterfeier, Betrachtungen über die Auferstehung Jesu Christi, Stuttg. 1856 — hieher ist auch eine ascetische Schrift Riegers von größerem Umfang zu rechnen: Die Kraft der Gottseligkeit in Verherrlichung seiner selbst. Stuttg. 1732—1736, 2 Tle.

Rieger ist auch auf anderen Gebieten schriftstellerisch tätig gewesen. Als Professor schrieb er 1728 ein Programm: Historia architecturae civilis; 1732 gab er „Historisch-philosophische Reflexionen über die in Servien angegebenen Vampyrs" heraus. Näher seinem theologischen Berufe liegt die „Moralisch-theol. Belehrung von dem eigentlichen Ursprung des bürgerlichen Regiments", 1733. Weiter Verbreitung erfreute sich: Die „württemb. Tabea oder das erbauliche Leben und selige Sterben der Jungfer Beata Sturmin", 1730, und „Der Salzbund (2 Chr. 13, 5) Gottes mit der Salzburgischen Gemeinde", 1732—33, nebst Fortsetzung in 24 Stücken, 1739—40, eine durch die Salzburger Emigration veranlaßte geschichtliche Darstellung der Waldenser und böhm. Brüder, als deren Nachfolger Rieger die Salzburger betrachtet.

Biographische Nachrichten in dem oben unter 4) genannten Werke Riegers: Richtiger und leichter Weg zum Himmel, nach der neuen Ausg. S. 796—832; Klaiber, Ev. Volksbibl., Stuttg. 1861—1868 4. Bd.; Cl. Gottl. Schmidt, Gesch. der Predigt, Gotha 1872 S. 196—198; kurz erwänt in Rothes Gesch. der Predigt, Brem. 1881 S. 411.

2) Karl Heinrich Rieger, der Son des Vorigen, ist geboren in Stuttgart am 16. Juni 1726, von 1747—1749 von Urlsperger in Augsburg zum Hofmeister seines in Tübingen studirenden Sones bestellt, 1750 Repetent in Tübingen, 1753 Stadtvikar in Stuttgart, 1754 zweiter Diakonus in Ludwigs-

Digitized by Google

burg, 1757 Hofkaplan in Stuttgart, 1779 Hofprediger, 1783 Stiftsprediger und Konsistorialrat, als solcher am 15. Januar 1791 gestorben.

K. H. Rieger hat sich vor allem als Mitglied der württemb. Oberkirchenbehörde durch sein Eintreten für die evangelisch-gläubige Theologie gegenüber der in das Kirchenregiment eingedrungenen Neologie nicht geringe Verdienste erworben. Seinem Einflusse ist es zu danken, daß das 1791 erschienene neue Gesangbuch in seinen Verbesserungen maßvoll war und daß das alte katechetische Lehrbuch (von 1681 u. 1696) unter seiner Revision so gut wie unangetastet blieb. Auch den eigentümlichen Erscheinungen des religiösen Lebens gegenüber, die bei einer minder weisen und milden Behandlung unfehlbar zu sektirerischer Feindseligkeit gegen die Kirche würden ausgeschlagen haben, hat Rieger sehr wolltätig gewirkt. Die Männer aus Bengels Schule hatten an ihm einen Halt, die „deutsche Christentumsgesellschaft" besaß an ihm ein tätiges Mitglied.

Als Prediger charakterisirt ihn Rothe (a. a. O. S. 463) folgendermaßen: „Was den Sinn, der in seinen Predigten herrscht, angeht, möchten ihm wenige Prediger an die Seite gestellt werden können, so lauter evangelisch ist er. Christliche Entschiedenheit und Innigkeit, tiefe Einsicht in den Mittelpunkt des Evangeliums, ein unerbittlicher sittlicher Ernst, der die tiefsten Falten des Gewissens durchforscht, erscheinen in ihm in einem selten glücklichen Bunde mit ruhiger, klarer Besonnenheit und Unbefangenheit, mit warhaft christlicher Weisheit und einer Sanftmut und Milde, die auch das Härteste so zu sagen versteht, daß es nur straft, nicht zugleich verletzt. Sein Schriftgebrauch dringt mit überraschendem Feinsinn und Scharfsinn in das eigentliche Mark der Schriftgedanken ein. Aber seine Darstellung und überhaupt die ganze Form seiner Predigten, wiewol keineswegs nach dem alten traditionellen Leisten der pietistischen Schule zugestutzt, ist entsetzlich. Man kann sich nichts Schwerfälligeres und Unbehilflicheres vorstellen, namentlich auch was den Periodenbau betrifft".

Nach seinem Tode erschienen die „Predigten und Betrachtungen über die evangel. Texte an den Sonn-, Fest- und Feiertagen, die Leidensgeschichte und Joh. 17", Stuttg. 1794, die „Betrachtungen über das N. T." (4 Bde. 1828) und die kurzen Betrachtungen über die Psalmen und die zwölf kleinen Propheten, 1835.

Außer der genannten Stelle bei Rothe vgl. über K. H. Rieger: Burks Christenbote 1832, S. 105 ff.

Einen Namen in der evangelischen Hymnologie haben: 3) Philipp Friedrich Rieger, der ältere Son Georg Conrads, und 4) Magdalena Sibylla Rieger, die Gattin Immanuels Rieger, des Bruders von Georg Conrad Rieger. — Über jenen vgl. Koch, Gesch. des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. Aufl., 5. Bd. S. 192—202, über diese ebenda S. 202—209.

Palmer † (H. Beck.)

Riesen, s. Canaan Bd. III, S. 119.

Rimmon (רִמּוֹן), nach 2 Kön. 5, 18 Name einer aramäischen Gottheit (LXX B: Ῥεμμάν, A: Ῥεμμάθ). Ebenso ist Rimmon Gottesname in dem Namen des Vaters des Königs Benhadad von Damask, Tabrimmon, „gut ist Rimmon" (1 Kön. 15, 18; LXX B: Ταβερεμά, A: Ταβενραμά). Inschriftlich ist der Gottesname noch nicht belegt; Rödigers Lesung עברמן in Cit. XXXIII ist irrtümlich (Baudissin, Studien I, S. 305 Anm. 1). Vielleicht ist auf den Gottesnamen auch zurückzuführen der Eigenname eines Benjaminiten Rimmon, 2 Sam. 4, 2. Zweifelhaft ist, inwieweit das mehrfach in alttestamentlichen Ortsnamen vorkommende Rimmon den Granatapfel oder den Gott bezeichnet. Der Name des Ortes Gathrimmon in Dan (Jos. 19, 45) bedeutet „Granatenkelter"; ebenso mag die Lagerstätte der Israeliten, Rimmonpereç (Num. 33, 19) von Granatbäumen (vom „Aufbrechen" der Granatäpfel) den Namen haben. Wol aber könnte der Gottesname zu erkennen sein in den einfach Rimmon genannten Ortschaften, deren im A. Test. drei vorkommen (die eine wol genauer 'En-rimmon, s. Studien I, 305). Es verdient aber Beachtung, daß LXX den Person- und Ortsnamen

Digitized by Google

רִמּוֹן mit 'Ρεμμών, 'Ρεμνών u. ſ. w. (überall mit ω), den Gottesnamen dagegen mit 'Ρεμμάν u. ſ. w. widergibt. — Aus der Zuſammenſtellung Hadad-Rimmon Sach. 12, 11, mag ſie nun einen Gott oder zunächſt einen Ort bezeichnen (ſ. Art. „Hadad-Rimmon" Bd. V, S. 492), iſt zu erſehen, daſs der Gott Rimmon in irgendwelcher Verbindung mit dem Gotte Hadad (ſ. Art. „Hadad" Bd. V, S. 491) gedacht wurde.

Die Ausſprache Rimmon für den Gottesnamen als richtig vorausgeſetzt, würde derſelbe auf Heiligkeit des Granatapfelbaumes in ſeinem Kultus verweiſen (ſo Movers; Fr. Lenormant, Die Anfänge der Kultur, 1874, Bd. I, S. 258; Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 3. Aufl., 1877, S. 206 u. a.), ſei es nun, daſs der Gott von dem Granatapfel oder umgekehrt (Delitzſch, Hoheslied und Koheleth, Leipz. 1875, S. 104 f.) die Frucht von dem Gotte, welchem ſie geweiht war, benannt wurde. Allein die maſſoretiſche Punktation רִמּוֹן iſt wol aus irriger Kombination mit dem Granatapfel entſtanden; denn der ſo benannte Gott iſt one Zweifel nach Schrader zu identifiziren mit dem aſſyriſchen Gotte Rammanu (Ramanu, Raman). Für die Ausſprache Raman oder Ramman ſtatt Rimmon ſprechen ferner 'Ρεμμάν und Ταβερεμά der LXX ſowie des Heſychius 'Ραμάς [Ῥαμά· ὑψηλή, Ῥαμάς· ὁ ὕψιστος θεός] und des Stephanus von Byzanz ῥαμάν [nach Philo Byblius: 'Ραμάνθας, τοντέστιν ἀῤ ὕψους ὁ θεός· ῥαμὰν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας δὲ ὁ θεός· Οὕτω Φίλων, ſ. C. Müller, Fragm. histor. graec. III, S. 575].

Was die Deutung des Gottesnamens anbetrifft, ſo darf beiſeite gelaſſen werden die Ableitung von רנם cariosum esse als Bezeichnung der Winterſonne (Hitzig zu Jeſ. 17, 8 [1833]) und auch die beſſere von רמה jaculari (Urſinus, ſ. Stud. I, 307 Anmerk. 2). Schrader erklärt רִמֹּן = רַעֲנָן „Donnerer" mit ausgefallenem ע (wie בָּעַל = בֶּל). Nach Analogie der meiſten ſemitiſchen Gottesnamen, welche in der Regel die Herrſcherſtellung oder die Erhabenheit der Gottheit ausdrücken (vgl. für letzteres namentlich בַּעַל רָם, ferner עֶלְיוֹן, etwa auch נָאוָן, ſ. Studien I, 208, Anmerk. 6), iſt aber entſchieden am warſcheinlichſten die Herkunft von רמם oder רום (Selden, Geſenius und andere Ältere, neuerdings Friedr. Delitzſch). Rimmon wäre alſo „der Hohe", wofür auch die Angaben des Heſychius und des Stephanus von Byzanz ſprechen. Es iſt demnach ſtatt רִמּוֹן wol zu leſen רָמוֹן (רָעְנָן) oder auch רַמּוֹן. Freilich ſcheint ſich aus den Worten des Stephanus nach ihrem Zuſammenhange zu ergeben, daſs Rimmon oder Ramman in Syrien Gewittergott war (Stud. I, 308). Dasſelbe gilt für den aſſyriſchen Rammanu (Belege bei Schrader); allein damit iſt über die Etymologie nichts entſchieden. Die Ableitung von רום vorausgeſetzt, iſt noch zu vergleichen der himjariſche Gottesname Talab Riâm (תאלב ריים, ſ. Mordtmann, ZDMG. XXX, 1876, S. 25. 36 ff.).

Die Verwechſelung des Gottesnamens mit dem Namen des Granatapfels erklärt ſich daraus, daſs dieſer allerdings in ſemitiſchen Kulten eine Rolle ſpielte. Er war wegen ſeiner vielen Kerne Symbol der Fruchtbarkeit. Auf einem neupuniſchen Votivdenkmal für den Baal Chammân läuft der eine Arm des unförmlichen Baalbildes in eine Traube, der andere in einen Granatapfel aus (Geſenius, Script. linguaeque Phoen. monumenta 1837, Taf. 23). Das Bild des Zeus Kaſios bei Peluſion hielt einen Granatapfel in der Hand (Stud. II, 243). Auf iſraelitiſchen Kultusgeräten kam das Bild des Granatapfels vor (a. a. O. 209). Auch der Granatbaum war bei den Semiten heilig. Ob der nach des Arnobius Verſion aus dem Phallus der Agdeſtis erwachſene Granatbaum des Kybelemythos (a. a. O. 207) mit ſemitiſchen Vorſtellungen zuſammenhängt, iſt zweifelhaft; gewiſs aber iſt dies der Fall bei jenem Granatbaum, welchen Aphrodite (Aſtarte) auf Cypern pflanzte (a. a. O. 208; vgl. S. 210).

Litteratur: Selden, De dis Syris II, 10 (1. A. 1617); Movers, Die Religion der Phönizier 1841, S. 196—198; Winer, RWB., Artikel „Rimmon"

Digitized by Google

(1848); Leyrer, Artikel „Rimmon“ in Herzogs RE., 1 A., Bd. XIII, 1860, S. 42; Schrader, „Ramman-Rimmon, eine assyrisch-aramäische Gottheit“ in Jahrbücher f. prot. Theol. Bd. I, 1875, S. 334—338. 342; Derſ., Art. „Rimmon“ in Riehms HWB, 14. Lieferung 1880; Derſ., Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament, 2. A. 1883, S. 205 f.; Baudiſſin, Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte, I, 1876, S. 305—308; II, 1878, S. 215 f.; Friedr. Delitzſch in Geo. Smiths Chaldäiſcher Geneſis, 1876, S. 269 f.; P. Scholz, Götzendienſt und Zauberweſen bei den alten Hebräern, 1877, S. 244—246; Steiner in Hitzigs Kleinen Propheten, 4. A. 1881 zu Sach. 12, 11. — Vgl. Artikel „Hadad-Rimmon“ Bd. V, S. 492. **Wolf Baudiſſin.**

Ring, Melchior, nimmt in der Geſchichte des im Reformationszeitalter in Heſſen auftauchenden Anabaptismus die erſte Stelle ein. Derſelbe war von Hauſe aus weder ein Kürſchner, noch, wie Krohn (Geſchichte der fanatiſchen und enthuſiaſtiſchen Widertäufer, Leipzig 1758) ſchließt, in den Jaren 1523 und 1524 in den Gegenden der Schweiz mit Melchior Hoffmann in Berürung gekommen, ſondern Schulmeiſter und Kaplan in Hersfeld. Als ſolcher hatte er mit dem Pfarrer Heinrich Fuchs zu Hersfeld 1523 die Vigilien und Seelenmeſſen angegriffen. Durch Johann Strauß, der mit großer Freimütigkeit den Bergleuten im Inntale gepredigt hatte und von da nach Eiſenach als Prediger gekommen war, fand Ring zu Eckardshauſen eine neue Wirkſamkeit. Hier befand er ſich in der Nähe des in Altſtedt tätigen Thomas Münzer (ſ. d. Art. Bd. X, S. 365), deſſen gleichgeſinnter Freund und „eifrigſter Schüler“ er wurde. Schon im Jare 1524 finden wir Ring mit Knipperdolling und Melchior Hoffmann in Schweden. Die Abweſenheit des von den Anabaptiſten betrogenen und von dem katholiſchen Domkapitel zu Upſala verdammten und verbannten ſchwediſchen Reformators Olaf Petri bot in Stockholm und der Umgegend den Beſtrebungen der Widertäufer einen geiſtigen Boden. Durch die heftigen Predigten dieſer Schwärmer entſtand in Stockholm ein Bilderſturm, von Ring mit dem Ausrufe gut geheißen und gerechtfertigt: „Gottes Geiſt treibe ſie, derſelbe ſei es, der durch ſie rede.“ Am Schluſſe des Jahres 1524 kehrte Ring in die Heimat zurück, um als „Heerfürer“ in dem Bauernkriege tätig zu ſein. Der Ausgang der blutigen Kataſtrophe zu Frankenhauſen trieb ihn auf die Flucht. In der Schweiz fand er fruchtbaren Boden und erwünſchte Aufnahme. Indes nötigte ihn der von ſeinem eifrigſten Schüler, Thomas Schugger, im Beiſein vieler Widertäufer am eigenen Bruder begangene und als durch göttliche Eingebung zu St. Gallen hervorgerufene Mord, die Schweiz 1527 wiederum zu verlaſſen. 1528 traf er in der Gegend um Hersfeld ein. Luthers Lehre machte er zum Gegenſtande der heftigſten Polemik und, in Klagen über den Verfall des Chriſtentums ausbrechend und auf ſeinen erhaltenen göttlichen Beruf ſich ſtützend, klagte er die evangeliſchen Prediger als Verkündiger eines faulen, toten Glaubens an. Eine ſolche Sprache erwarb ihm einen großen Anhang. Er zog umher, predigte und taufte nach einem charakteriſtiſchen Ritus. Zuerſt wurde der Täufling gefragt: Biſt du ein Chriſt? Antwortet er: Ja, ſo wurde er weiter gefragt: Was glaubſt Du denn? Antwort: Ich glaube an Gott, meinen Herrn Jeſum Chriſtum u. ſ. w. Dann wurde weiter gefragt: Wie willſt Du mir Deine Werke geben? Antwort: Ich gebe ſie einem allzumal um einen Groſchen. Wie willſt Du mir Deine Güter geben, auch um einen Groſchen? Antwortet er: Nein, ſo ſagt er: Ei, ſiehſt Du, ſo biſt Du auch noch kein Chriſt. Denn Du haſt noch keinen rechten Glauben und ſtehſt nicht gelaſſen, ſondern nimmſt Dich noch der Kreaturen und Dein ſelbſt an. Darum biſt Du auch nicht recht in Chriſtus Taufe mit dem heiligen Geiſt, ſondern nur allein in Johannis Taufe mit dem Waſſer getauft. Willſt Du aber ſelig werden, ſo mußt Du warlich entſagen und Dich zuvor verzeihen aller Deiner Werke, aller Kreaturen und an Gott glauben. Nun frage ich Dich aber: Verzeihſt Du Dich aller Deiner Werke: Antwort: Ja. Verzeihſt Du Dich der Kreaturen: Antwort: Ja. Verzeihſt Du Dich auch endlich Deiner ſelbſt? Antwort: Ja. Glaubſt Du allein an Gott u. ſ. w. Antwort: Ja. So taufe ich Dich im Namen u. ſ. w. Darauf

Digitized by Google

zeige sich die Änderung im ganzen Menschen. Nun haben sie nicht mehr Eigenes und Leibliches, sondern sind eitel geistliche Brüder und Schwestern. Da spricht keiner mehr, ich und Käthe meine Hausfrau, sondern ich und Käthe unsere Schwester. Nun gilt keine Schrift mehr, sondern göttliche Träume, Gesichte und Offenbarungen von so hohen Geheimnissen, die man vor der Welt und deren Schriftgelehrten verbergen müsse. Die auf Anordnung Landgraf Philipps von Hessen durch die Geistlichen des Landes und die Gelehrten auf der Universität Marburg mit Ring angestellten Verhöre und Belehrungen waren ebenso wirkungslos, als die bei fortgesetzter Renitenz angedrohte Landesverweisung. Der ihm 1528 auferlegten Kirchenbuße entzog er sich durch die Flucht. Er begab sich nach Ostfriesland; denn hier hatte sich nicht allein eine bedeutende Partei von Zwinglianern unter dem Einflusse des lutherischen Predigers Georg Aportanus zu Emden gebildet, sondern es war dies Land auch ein Sammelplatz der Widertäufer geworden. In Gemeinschaft mit Melchior Hoffmann vollzog er zu Emden an 300 Personen in öffentlicher Kirche die Taufe, dabei kein Mittel unversucht lassend, seinem Anhange den Geist fanatischer Verachtung gegen die Schrift und das Abendmal einzuflößen. Obgleich Graf Kuno solcher Schwärmerei entgegentrat und auch zwei lutherische Prediger von Bremen zu diesem Zwecke berufen ließ, kamen doch noch mannigfache Kämpfe daselbst vor. Das von Ring in öffentlicher Versammlung aufgestachelte aufrüreriſche Volk lieh den Ermanungen der berufenen Prediger so wenig ein williges Ohr, dass es im Gegenteil nur mit Mühe von der Ausführung der ausgesprochenen Drohungen zurückgehalten werden konnte; wärend Ring die Kanzel bestieg und widerholt ausrief: „Ob wir wol darum Schwärmer heißen müssen, dass wir den Wittenbergischen aus dem Korbe entflogen sind, so sind wirs doch nicht“. Doch gewann die Partei der Lutheraner endlich die Oberhand, und ein strenges Edikt vom Anfang des Jares 1530 bestimmte Ring, nach Hessen zurückzukehren. Bald die hessischen, bald die sächsischen Gebiete durchziehend, sammelte er sich, wohin er kam, einen großen Anhang. 1531 widerholt ergriffen, entkam er aus dem Gefängnisse; an eine Umstimmung seiner die Tendenzen eines Thomas Münzer verfolgenden Denkweise war nicht zu denken; selbst Georg Witzel hatte, wiewol vergebens, versucht, auf Ring einzuwirken. Zuletzt wurde Ring in den sächsischen Landen ergriffen und dem Landgrafen von Hessen ausgeliefert. Wenn auch Letzterer sich nicht bestimmen lassen wollte, gegen Ring mit der in den Reichsgesetzen gebotenen Strafe vorzugehen, wurde er doch in solchen Verwarsam genommen, dass eine Verführung Anderer nicht mehr zu besorgen stand. Noch im Jare 1540 befindet sich Ring, da widerholte Versuche des Landgrafen, ihn der Kirche wider zuzuführen, erfolglos geblieben waren, in „gelinder Haft in einem eigens dazu erbauten Gemach“. — Rings Lehre, die er verkündigt, läßt sich dahin zusammenfassen: Das von Luther, der anfangs wol Gottes Geist gehabt, später aber ein Teufel, ja der rechte Antichrist geworden sei, verkündigte Evangelium sei ein falsches, heuchlerisch und gleißnerisches Evangelium. Die Erbsünde verdamme Niemanden, der noch nicht zur Vernunft gekommen sei und in die Sünde nicht willige. Da der Spruch 1 Mos. 3: „Welchen Tag du von dem Baume essen wirst, sollst du des Todes sterben“, von dem geistlichen Tode der Seele und nicht des Leibes zu verstehen sei, könne der Tod die Kinder um der Sünde willen nicht treffen; diese seien vielmehr vor der Vernunft weder selig, noch unselig, sondern trügen von der Geburt guten und bösen Samen in sich. Die Sprüche der heiligen Schrift, welche das Fleisch, die Sünde und den Menschen vor Gott verdammen, seien ebensowenig von den Kindern gesagt, als sie auf dieselben Anwendung erleiden könnten; die Kinder werden in der Taufe dem Teufel geopfert, da Christus nicht gesagt habe, das Himmelreich ist ihrer, nämlich der Kinder, sondern solcher, die den Kindern gleich seien; weil die Kinder vom Guten nicht abgewichen seien, auch weder Gutes noch Böses zu unterscheiden verständen, dürfe denselben Buße und Vergebung der Sünde nicht gepredigt werden; die Kindertaufe sei eine Gotteslästerung und aus der Schrift nicht zu erweisen. Christus sei nicht natürlicherweise Gott, habe auch seine menschliche Natur nicht von Maria angenommen; nicht zur Erlösung und Bezalung für

Digitized by Google

unsere Sünde, sondern uns zum Exempel und Vorbild habe er alles getan und gelitten, also dass sein Leiden und Tun keinem Menschen zur Seligkeit helfe und diene, es sei denn, dass er Christo in alledem mit gleichem Tun und Leiden nachfolge. Christi Leib und Blut sei nicht im Sakrament des Altars; der Mensch könne sich durch Verleugnung und Absagung seiner Werke, der Kreatur und seiner selbst, d. h. durch die ihm von Gott in der Schöpfung gegebene natürliche Kraft, zum Glauben bereiten und zum Geiste Gottes kommen. — Die Schriften Rings über die Taufe, auf welche in den Handschriften hie und da verwiesen wird, scheinen spurlos verschwunden zu sein. Erwänt werden noch lateinische Gedichte von demselben: Melchioris Rynchii Hessi Carmen amoenitates vernae tempestatis ex parte complectens. Evangelium christiani pascatis versibus hex. inclusum bei Panzer annal. typogr. XI, 437, Nr. 566b.

Litteratur: Hochhuth, Mittheilungen aus der protest. Sectengeschichte in Hessen bei Niedner, Zeitschrift für die histor. Theologie, Jahrg. 1858, S. 541 bis 553 und Jahrg. 1863, S. 272 u. ff. mit Angabe der Quellen; Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens, 1867, S. 136 u. ff.; Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, 1867, I, S. 261; Lenz, Briefwechsel Philipp des Großmüthigen, 1880, I, S. 325 und a. a. O.; Keller, Geschichte der Wiedertäufer, 1880, S. 82. 128; Derselbe, Ein Apostel der Widertäufer (Johannes Denk) 1882; Weidling, Schwedische Geschichte im Zeitalter der Reformation, 1882.

H. Hochhuth.

Predigt, Geschichte der, s. am Schlusse des XIII. Bandes.

Berichtigungen.

Band	I.	Seite	353	Zeile	27	von oben lies Gr. Zschepa für Gr. Zschepa.
„	IV.	„	711	„	1	„ „ lies Baugulf für Bauguli.
„	VII.	„	453	„	12	von unten lies Barn. 6 für Barn. 7.
„	VIII.	„	587	„	13	von oben lies Severoli für Castiglione.
„	IX.	„	317	„	26	„ „ lies XI für IX.
„	X.	„	248	„	4	von unten lies 571 für 371.
„	XI.	„	161	„	2	von oben lies Romorantin für Remorantin.
		„	„	„	4	„ „ lies Capellus für Cappellus.
		„	163	„	9	von unten füge bei Lacheret, Cl. Pajon. Sa vie et sa doctrine. Genève 1882.
		„	736	„	13	von unten lies er für der.
		„	740	„	8	„ „ lies Spitze für Spiße.
		„	749	„	24	„ „ füge „und" hinter Damascus bei.
		„	751	„	9	von oben lies Lachai für Lacha.
		„	754	„	3	„ „ lies bezeichnete für bezeichnet.
		„	757	„	20	„ „ lies Dhoberiye für Dhoberiye.
		„	„	„	29	„ „ lies Thahariye für Thahariye.
		„	772	„	29	von unten lies Jos. für Joh.
		„	777	„	2	von oben lies Palästinä für Palästina.
		„	„	„	24	von unten lies Salomo für Salome.
		„	781	„	22	von oben stelle „nunmehr Acca genannt" vor „Paulus besuchte die Stadt".
		„	798	„	13	von unten lies יַרְמוּךְ für וַרְמוּךְ.
„	XII.	„	122	„	12	„ „ lies Holbergs für P.'s.

Digitized by Google

Verzeichnis

der im zwölften Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Pius II., Papst	1
Pius III., Papst	19
Pius IV., Papst	20
Pius V., Papst	24
Pius VI., Papst	26
Pius VII., Papst	38
Pius VIII., Papst	49
Pius IX., siehe „Vatikanisches Konzil“.	50
Pinsvereine	—
Placet	53
Placeus	59
Planck, Gottlieb Jakob	61
Planck, Heinrich Ludwig	68
Platina	—
Platon, s. Griechische Kirche, Bd. V, S. 427	69
Plitt, Gustav Leopold	—
Plymouthbrüder	72
Pococke, Eduard	77
Pönitentiarius	—
Pöschl, Thomas	78
Poiret, Peter	79
Poissy	80
Pole	87
Polemik, s. Symbolik	92
Polentz, s. Georg v. P., Bd. V, S. 76	—
Poliander	—
Polychronius, Bischof	94
Polyglottenbibeln	95
Polykarp, Bischof	103
Polykrates, Bischof v. Ephesus, s. Passah, christl., Bd. XI, S. 275 und 278	107
Polytheismus	—
Pomerius	119
Pontianus, röm. Bischof	120
Pontifikale	—
Pontoppidan	121
Pordage, Johannes	124
Port-Royal	127
Portiuncula-Ablaß, s. Franz von Assisi, Bd. IV, S. 656	136
Portugal, Königreich	—
Positivismus	138
Possevino, Antonio	142
Possidius	143
Postille	—
Potamiäna	—
Pothinus	144
Potiphar, s. Josef, Bd. VII, S. 100	—
Präbende	—
Prädestination	145
Präkonisation	162
Prämonstratenser	163
Präsentationsrecht	166
Präsenz, Präsenzgelder	168
Prätorius	—
Pragmatische Sanktion, s. Sanktion, pragmatische	169
Prazeas, s. Monarchianismus IV, Bd. X, S. 202 ff.	—
Precipt	—
Prediger Salomo	—
Predigt, s. Homiletik, Bd. VI, S. 270	175
Predigt, Geschichte der, siehe am Schluß des XIII. Bandes	—
Presbyter, Presbyterialverfassung	—
Preußen, Königreich	187
Prierias, Sylvester	207
Priester	209
Priestertum im A. T.	213
Priestley, Joseph	228
Primas	—
Primicerius	230
Priscillianisten	231
Probabilismus	234
Probst	236
Professio fidei Tridentinae	238
Proles, Andreas	240
Propaganda A.	242
Propaganda B.	247
Propheten im N. T.	265
Prophetentum des A. T.	268
Prophezei	288
Propst, Jakob	290
Proselyten der Juden	293
Prosper	300
Protonotarius apostolicus	305
Protopresbyter	—
Provinzial	306
Prudentius, Aurelius Clemens	—
Prudentius von Troyes	308
Psalmen	—
Psalmmelodieen	335
Psellus, Michael	340
Pseudepigraphen des A. T.	341
Pseudoisidor	367
Ptolemäus, s. Gnosis Bd. V, S. 228	385
Publicani	—
Pufendorf, Samuel	—
Pulcheria	388
Pullus	—
Purim, s. Feste der späteren Juden, Band IV, S. 543 vergl. IV, S. 346	395
Puritaner in England	—
Purpur, s. Farben in der Bibel, Bd. IV, S. 490	425
Pusey, s. Traktarianismus	—

Q.

Quadragesima, s. Fasten, Bd. IV, S. 505	425
Quadratus	—
Quäker	—
Quartodecimaner, s. Passah, christliches, II Bd. XI, S. 274	455
Quenstedt, Andreas	—
Quesnel	456

Digitized by Google

	Seite
Quietismus, s. Molinos, Bd. X, S. 156 und Fenelon Bd. IV, S. 522	459
Quintomonarchianer	—

R.

Rabanus Maurus	459
Rabaut, Paul	465
Rabba (Rabbath Amon), s. Ammoniter, Bd. I, S. 346	474
Rabbinen, s. d. einzeln. Art. Aben Esra, Bd. I, S. 61; Abrabanel, Bd. I, S. 92; Elias Levita, Bd. IV, S. 472; Kimchi (im Suppl.); Maimonides, Bd. IX, S. 144; Raschi	474
Rabulas	474
Radbertus	—
Räuchern	483
Rahab	489
Rainerio Sacchoni	491
Rakauer Katechismus, s. Socinianer	492
Raubach, Johann Jakob	—
Rance, s. Trappisten	495
Ranters	—
Rapp, s. Harmonisten, Bd. V, S. 615	—
Raschi	496
Raskolniken	497
Ratherius	503
Rathmann, Hermann	506
Rationalismus und Supranaturalismus	507
Ratramnus, Mönch	535
Ratzeberger, Matthäus	543
Rauchenstrauch, Franz Stephan	545
Raymundus Lullus, s. Lullus, Bd. IX, S. 26	—
Raymundus Martini	—
Raymundus von Peñaforte, s. Kanonen- u. Dekretalensammlungen, Bd. VII, S. 489	547
Raymundus von Sabunde	—
Raynald, Oderich	554
Rechabiter	555
Rechtfertigung	—
Recollecten	578
Redemptoristen, s. Liguorianer Bd. VIII, S. 680	—
Refuge	—
Regalie	589
Regensburger Religionsgespräch	591
Regino	596
Regionarius	597
Regius Urban, s. Rhegius	—
Rehabeam	—
Reich Gottes	599
Reiding, Jakob	606
Reimarus, s. Fragmente, wolfenbüttelsche, Bd. IV, S. 597	607
Reineccius, Jakob	—
Reinhard, Franz Volkmar	608
Reinigungen	617
Reland, Hadrian	637
Religion	638
Religionsfreiheit, s. Toleranz	664
Religionsphilosophie	665
Reliquien	689
Remigius	692
Remonstranten, s. Arminianismus, Bd. I, S. 683	693
Renata	632
Renato, Camillo	701
Renaudot	703
Rephaim, s. Canaan, Bd. III, S. 119	704
Rephan, s. Saturn	—
Requiem	—
Resen, s. Ninive Bd. X, S. 598	705
Reservatio mentalis	—
Reservationen, päpstliche	707
Residenz	710
Responsorien, s. Antiphon, Bd. I, S. 467	713
Restitutionsedikt, s. Westphälischer Friede	—
Rettberg, Friedrich Wilhelm	713
Rettig	715
Reuchlin, Johann	—
Reue	724
Reuß, kirchlich statistisch, s. Thüringen, kirchlichstatistisch	726
Reuter Quirinus	—
Reuterdahl, Henrik	728
Revolution, französische	733
Rhegius, s. am Schluß des Buchstaben R.	756
Rhemoboth	—
Riblah	757
Ricci Matthäo, s. Propaganda S. 256	—
Ricci, Scipione de'	—
Richard von St. Victor	765
Richer	768
Richter	769
Richter, Emil Ludwig	779
Ridley	792
Rieger	795
Riesen, s. Canaan Bd. IV, S. 119	797
Rimmon	—
Ring	799

Digitized by Google

Verzeichnis der Herren Mitarbeiter.

Fortsetzung zu Bd. II u. VI.

Acquoy, Dr., J. G. R., Professor in Leyden.
Balogh, Dr., F., Professor in Debreczin.
Beck, H., Pfarrer in Osternohe.
Belsheim, Dr., Pfarrer in Christiania.
Bossert, G., Pfarrer in Bächlingen.
Buddensieg, Dr., R., Professor in Dresden.
Büchsenschütz, Pfarrer in S. Denis.
Bunz, Dr., G., Pfarrer in Ohmenhausen.
Calaminus, Pastor in Elberfeld.
Comba, E., Professor in Florenz.
De Hoop-Scheffer, Dr., J. G., Professor in Amsterdam.
Delitzsch, Dr., Friedr., Professor in Leipzig.
Dörschlag, G., Pastor in Velgast.
Duchemin, Pastor in Lyon.
Düsterdieck, Dr., Fr., Oberkonsistorialrath in Hannover.
Ebert, Dr., A., Professor in Leipzig.
Eibach, R., Pfarrer in Neuenroth.
v. Engelhardt, Dr., M., Professor in Dorpat †.
Euken, Dr., R., Professor in Jena.
Färber, Lic., K., Pfarrer in Prag.
Fliedner, F., Pfarrer in Madrid.
Freybe, Dr., A., Gymnasiallehrer in Parchim.
v. d. Goltz, Dr., Prof. u. Propst in Berlin.
Gottschick, Dr., J., Professor in Gießen.
Grundemann, Dr., R., Pastor in Mörz.
Häncken, Ph., Pfarrer in Erlangen.
Heman, Dr., C. F., Missionsinspektor in Basel.
Herrlinger, Diakonus in Nürtingen.
Hopf, Dr., Rektor in Nürnberg.
Hupfeld, Dr., Superintendent in Schleusingen.
Iken, Pastor in Bremen.
Kawerau, G., Professor in Magdeburg.
Keßler, Dr. Lic., K., Docent in Marburg.
Kirchhofer, Dr., Pfarrer in Schaffhausen.
Knapp, J., Diakonus in Stuttgart.
König, Dr. Lic., Docent in Leipzig.
Kolde, Dr., Th., Professor in Erlangen.
Krafft, C., Pfarrer in Elberfeld.
Laubmann, Dr., G., Direktor der Statsbibliothek in München.
Lotz, Dr. Lic., W., Docent in Erlangen.
Mann, Dr., W. J., Professor in Allentown.
Michael, Superintendent in Chemnitz.
Ney, Pfarrer in Speier.
Nöltingk, Pastor em. in Blankenburg.
Oldenberg, F., Pastor in Berlin.
Pentz, A., Pastor in Jabel.
Peters, Dr., C., Konsistorialrath in Jena.
Philippi, Dr., F., Pastor in Hohenkirchen.
Pöhlmann, Dr., R., Docent in Erlangen.
Schaarschmidt, Dr., Professor in Bonn.
Sittard, J., Professor in Stuttgart.
Stählin, Dr., A., Präsident des O.-Konsist. in München.
Sundelin, Dr., Professor in Upsala.
Tzschirner, Dr., P., in Leipzig.
Vogt, Dr., W., Professor in Augsburg.
Warneck, Dr., G., Pastor in Rothenschirmbach.

Digitized by Google

Digitized by Google

To avoid fine, this book should be returned on
or before the date last stamped below

10M-12-45

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 010 104 649

203
H58

710320
Herzog, J. J.
Real-encyklopädie für protestantische theologie und kirche.

DATE	NAME	DATE

710320

Digitized by Google

Digitized by Google